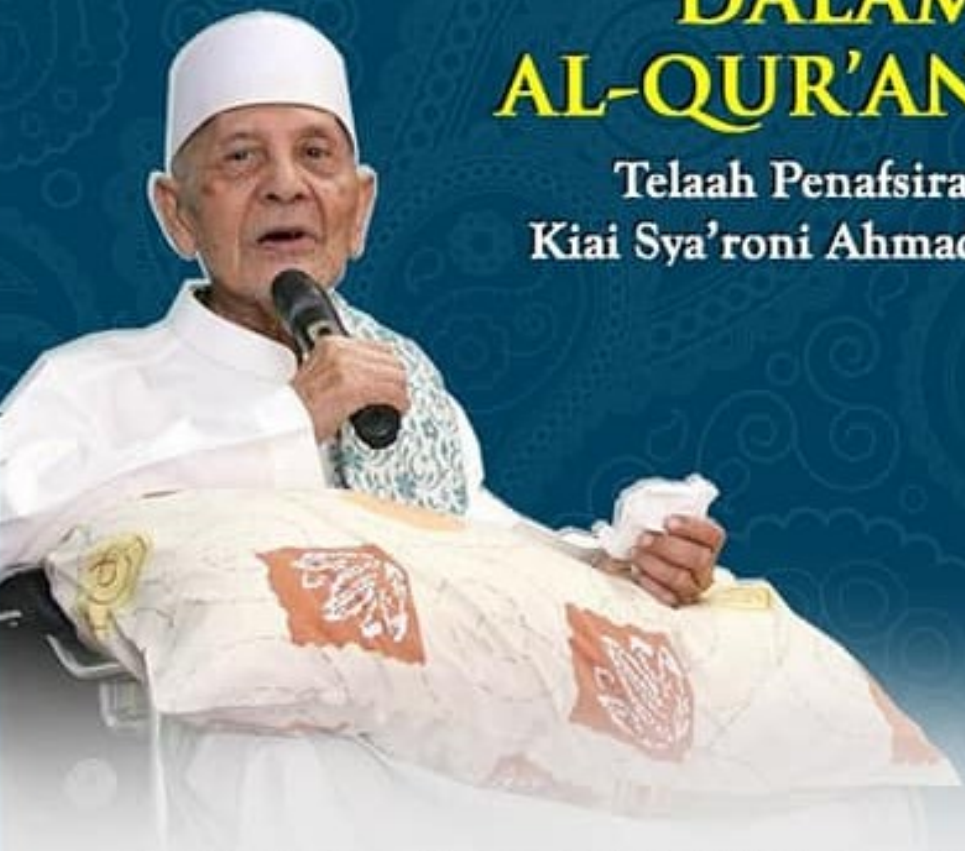
مكتبة دار السنة

ULIN NUHA MAHFUDHON

KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN

Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi



"Wong Islam sing rukun, senajan omahe bedo-bedo. Sing durung Islam dideketi"
(Umat Islam hiduplah dengan rukun, meskipun rumah[organisasi]nya berbeda. Yang belum beragama Islam hendaknya didekati)

KH. Muhammad Sya'roni Ahmadi
Ulama Tafsir dari Kudus

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

ULIN NUHA MAHFUDHON

KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN

Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi

مكتبة دار السنة

Kerukunan Umat Beragama dalam al-Qur'an
Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi

Penulis:
Ulin Nuha Mahfudhon

Editor:
Amien Nurhakim

Layout dan Sampul:
olient_design

Diterbitkan oleh:
Yayasan Wakaf Darus-Sunnah
Unit Penerbitan Maktabah Darus-Sunnah
Jl. SD Inpres No. 11 Pisangan-Barat Ciputat
Tangerang Selatan Banten, Kode Pos 15441
Telp. (021) 290 475 54
Email: maktabah.darussunnah@yahoo.co.id

xx + 306 halaman; 14,5 x 20,5 cm
ISBN 978-623-7197-08-9

Cetakan Pertama, Oktober 2020

All rights reserved

Kami berkomitmen untuk menerbitkan buku keislaman dengan kualitas terbaik
serta memberikan kenyamanan kepada para pembaca.
Maka, apabila Anda menerima buku ini dalam keadaan rusak, hubungi:
0882 1224 8198 atau akun FB Maktabah Darus-Sunnah

Ku persembahkan karya ini untuk:
Kedua orang tuaku,
para guru-guruku,
istri tercintaku
dan putra tersayangku

PERGURUAN ISLAM
MATHALI`UL FALAH

Jl. K.H. Ahmad Mutamakkin, Kajen, Margoyoso,
Pati, Jawa Tengah 59154 – INDONESIA
https://pim.sch.id

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Pedoman Aksara

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا		ط	Ṭ/ṭ
ب	B	ظ	Ẓ/ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ/ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ة	H
ش	Sh	ء	’
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y
ض	Ḍ/ḍ		

Vokal

Vokal dalam bahasa Arab seperti vokal Indonesia, terdiri dari Vokal tunggal atau monoflang dan vokal atau diftong.

1. Vokal tunggal

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
أَ.....	A	Fatḥah
اِ.....	I	Kasrah
أُ.....	U	Ḍammah

2. Vokal rangkap

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ا.....ي	Ay	a dan y
ا.....و	Aw	a dan w

3. Vokal panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*madd*), yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu :

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
اَ.....ي	Ā	a dengan garis di atas
اِ.....ي	Ī	i dengan garis di atas
اُ.....و	Ū	u dengan garis di atas

Kata Sandang

Kata sandang yang dalam sistem aksara bahasa Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, dialihkaksarakan menjadi /l/, baik diikuti huruf *shamsiyah* maupun huruf *qamariyah*, contoh *al-rijāl* bukan *ar-rijāl, al-dīwān* bukan *ad-dīwān.*

Shiddah *(Tashdīd)*

Shiddah atau *Tashdīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda ّ..... dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *shiddah* itu. Tetapi hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *shiddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *Shamsiyah,* kata الضرورة tidak ditulis *ad-ḍarūrah,* melainkan *al-ḍarūrah,* demikian seterusnya.

Ta' *Marbūṭah*

Jika huruf Ta' *Marbūṭah* terdapat pada kata yang berdiri-sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi /h/ (contoh no 1), hal yang sama juga berlaku jika Ta' *Marbūṭah* tersebut diikuti oleh *na'at* atau kata sifat (contoh no 2), namun jika huruf Ta' *Marbūṭah* diikuti oleh kata benda (ism), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (contoh no 3).

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	*Ṭarīqah*
2	الجامعة الاسلامية	*Al-Jāmi'ah al-Islāmiyah*
3	وحدة الوجود	*Waḥdat al-Wujūd*

Huruf Kapital

Mengikuti EYD bahasa Indonesia untuk *Proper Name* (nama diri, nama tempat dan sebagainya) seperti, al-Kindi bukan Al-Kindi untuk huruf *"al"* a tidak boleh kapital.

معهد دار السنة الإسلامي

PESANTREN

DARUS-SUNNAH

Pengantar Penerbit

Alhamdulillahirabbil 'alamin, puji dan syukur kepada Allah swt, yang dengan hidayah-Nya buku ini selesai disusun hingga diterbitkan. Selawat serta salam senantiasa tercurah kepada baginda besar Nabi Muhammad saw.

Indonesia merupakan salah satu negara yang berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Adanya perbedaan pendapat dalam Islam adalah hal yang lumrah dan merupakan sebuah keniscayaan. Para ulama terdahulu biasa berbeda pendapat, bahkan sering terjadi perdebatan yang memanas di antara mereka, namun mayoritas hal tersebut hanya terjadi di dalam forum ilmiah saja. Adapun kehidupan sosial mereka selalu penuh dengan kerukunan.

Kerukunan merupakan hal terpenting dalam kehidupan sosial antarindividu. Islam sangat menjunjung tinggi kerukunan. Nilai-nilai kerukunan antarindividu, bahkan golongan, telah disuarakan oleh Islam di dalam Al-Quran, seperti dalam surah Alu 'Imran [3]: 103.

Buku ini menelaah tema kerukunan umat beragama dalam al-Quran. Karya ini awalnya merupakan penelitian tesis yang secara khusus menganalisis penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi Kudus terhadap ayat-ayat kerukunan. Dengan keahliannya dalam bidang tafsir, juga menarik sisi kontekstual yang sangat perlu untuk diterapkan pada dewasa ini, beliau banyak menyuarakan dan menggalakkan kerukunan, baik di dalam intern-muslim maupun relasi antara muslim dan non-muslim.

Semoga karya ini dapat memberikan sumbangsih bagi perkembangan kajian kerukunan umat beragama. Juga dapat

diambil manfaatnya untuk diaplikasikan oleh seluas-luasnya umat Islam dalam rangka merajut kerukunan intern-umat Islam ataupun antarumat beragama.

Permohonan maaf untuk para pembaca atas segala kekurangan dalam segi penerbitan. Semoga buku ini membawa berkah dan manfaat. Selamat membaca!

Pengantar Penulis

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt atas segala limpahan nikmat dan rahmat untuk kita semua. Salawat serta salam semoga senantiasa terlimpahcurahkan untuk junjungan kita, Nabi Muhammad saw, seraya berharap semoga kita semua memeroleh limpahan syafaat darinya pada hari kiamat. Amin.

Kiai Sya'roni Ahmadi merupakan seorang ulama dari kota kretek, Kudus, yang menaruh perhatian pada kampanye kerukunan, baik kerukunan intern-umat seagama maupun antarumat beragama. Kampanye tersebut beliau sampaikan melalui banyak forum, di antaranya melalui pengajian tafsir setiap Jum'at pagi di Masjid al-Aqsho Menara Kudus. Melalui elaborasi penafsiran yang mengaitkan ayat dengan ayat, hadis, pendapat ulama, maupun ruang sosial yang ia hidupi, penjelasannya tidak hanya mudah dipahami dan diminati, namun juga kuat dari segi basis teks maupun konteks, baik ketika masa turunnya ayat maupun konteks realitas yang ia hadapi.

Dari sini, penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran tokoh dengan sosok Kiai Sya'roni Ahmadi sebagai objek formalnya serta tema kerukunan umat beragama sebagai objek materialnya.

Setelah melewati waktu demi waktu, *Alhamdulillah* Allah swt memperkenankan penulis untuk menyelesaikan buku yang awalnya adalah penelitian tesis. Untuk itu, pada kesempatan ini penulis ingin menghaturkan ucapan terima kasih untuk berbagai pihak yang telah membantu dalam menuntaskan penelitian, baik bantuan secara moril maupun materil.

Pertama-tama penulis haturkan berlimpah terima kasih untuk kedua orang tua, ayahanda Mahfudhon dan Ibu Jumiatun, atas segala dukungan, bantuan, hingga doa yang tak terkira. Terima kasih juga untuk istri tercinta, Nur Fadilah Myanti Efha, dan buah hati kami, Muhammad Ayman Rusydi. Keduanya adalah "cambuk" semangat yang terus melecut penulis untuk segera menyelesaikan penelitian ini. Tak lupa terima kasih untuk mertua penulis, Abah Mabruri dan Ibu Romyatul Marsiyah, yang tak bosan-bosannya menanyakan "kapan tesisnya selesai?". Bagi penulis, pertanyaan tersebut bak "teror" yang terus mengusik "tidur" agar segera bangun dan menyelesaikannya.

Ucapan terima kasih juga penulis harturkan untuk tiga Direktur yang secara bergantian memimpin Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama penulis studi sejak 2017-2020 ini: Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA., Prof. Dr. Jamhari Makruf, MA., dan Prof. Dr. Asep Saifuddin Jahar, MA. Terkhusus untuk pembimbing tesis ini, Dr. Yusuf Rahman, MA., penulis haturkan banyak terima kasih atas arahan dan bimbingannya.

Spesial terima kasih untuk sosok yang menjadi objek dan inspirasi dari penelitian tesis ini, guru penulis, KH. Muhammad Sya'roni Ahmadi. Terima kasih atas segala ilmu, inspirasi, dan pengabdian *panjenengan* untuk umat. Semoga Allah swt memanjangkan umur *panjenengan* dalam kesehatan dan keberkahan.

Spesial terima kasih juga untuk para guru penulis baik yang masih hidup maupun telah wafat. Dr. (HC.) KH. Sahal Mahfudh, KH. Makmun Mukhtar, KH. Munir Hisyam, dan Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA., serta para guru penulis lainnya yang tidak disebut satu per satu. Terima kasih atas segala ilmu yang telah *panjenengan* kucurkan untuk penulis. Semoga Allah merahmati dan membalas segala jerih payah *panjenengan* dengan sebaik-baik balasan.

Terima kasih juga orang-orang yang membantu proses penyelesaian tesis ini. Gus Yusrul Hana yang telah bersedia kami wawancara terkait sosok ayahanda, KH. Muhammad Sya'roni Ahmadi. Salam *ta'ẓim* dan terima kasih untuk *panjenengan.* Terima kasih untuk pengelola situs http://mushollarapi.blogspot.co.id, atas kesediaannya meng-upload pengajian tafsir Mbah Sya'roni tanpa pamrih. Juga terima kasih untuk Muchammad Chasif Ascha yang telah bersedia penulis tanya-tanya setiap waktu tentang Kudus dan segala hal yang berkaitan dengannya. Jangan khawatir, *request* penyantuman namamu telah penulis penuhi.

Serta terima kasih untuk semua pihak yang tak sempat tersebutkan satu per satu. Kepada kalian semuanya, penulis haturkan *jazakumullah aḥsan al-jazā'.*

معهد الحفاظ الروضة المرضية
Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an
AR-ROUDLOTUL MARDLIYYAH
Jl. Kyai Telingsing No. 57 Janggalan Telp. (0291) 4455942 Kudus 59316 Jawa Tengah

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi Arab-Latin vii
Pengantar Penerbit xi
Pengantar Penulis xiii

Bab I Pendahuluan 1
- Meng-Arus-Utama-kan Kajian Kerukunan 1
- Kilas Balik Kajian Kerukunan 14
- Menelisik Wacana Kerukunan dalam Tafsir: Kerangka Metodologi 22
- Alur Logika Sebaran Tema 28

Bab II Kajian Kerukunan, Metode *Tanzīlī*, dan Analisis Wacana dalam Penafsiran 31
- Definisi dan Posisi Kajian Kerukunan Umat Beragama 31
  1. *Kajian tentang Perang dan Jihad 35*
  2. *Kajian tentang Perang Adil dan Perdamaian 37*
  3. *Kajian tentang Nirkekerasan dan Bina-Damai 41*
- Nabi Muhammad Saw dan Kerukunan Umat Beragama ... 46
- Kerukunan Umat Beragama dalam Sorotan al-Qur'an 57
- Pendekatan *Tanzīlī* dalam Tafsir al-Qur'an 67
- Analisis Wacana Kritis dalam Penafsiran 82

Bab III Muhammad Sya'roni Ahmadi dan Metodologi Tafsir Lisannya 89
- Riwayat Hidup dan Kiprah Muhammad Sya'roni Ahmadi 89
- Tafsir Lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi: Sejarah dan Perkembangannya 99

- Metodologi Tafsir Lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi....106

Bab IV Analisis Penafsiran Ayat-Ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama..... 125

- Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama...126
  1. *Perintah Tabāyun (Klarifikasi) dalam Menanggapi Isu (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6) 127*
  2. *Bila Terjadi Perselisihan Segera Didamaikan (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9).....138*
- Analisis Tanzīlī dan Wacana Penafsiran Ayat-ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama.....151
- Relevansi Kerukunan Intern-umat Seagama Perspektif Muhammad Sya'roni Ahmadi dalam Wacana Kerukunan di Indonesia.....173

Bab V Analisis Penafsiran Ayat-Ayat Kerukunan Antar-Umat Beragama..... 181

- Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Antar-Umat Beragama .181
  1. *Berbuat Baik dan Berlaku Adil Kepada Non-Muslim (Q.S. Al-Mumtaḥanah [60]: 7-9).....181*
  2. *Toleransi Antarumat Beragama (Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6).....199*
- Analisis Tanzīlī dan Wacana Penafsiran Ayat-ayat Kerukunan Antarumat Beragama.....214
- Relevansi Kerukunan Antarumat Beragama Perspektif Muhammad Sya'roni Ahmadi dalam Wacana Kerukunan di Indonesia.....239

Bab VI Penutup..... 247

- Kesimpulan.....247
- Saran dan Rekomendasi.....249

Daftar Pustaka 251
Lampiran-Lampiran 267
Glosarium 293
Indeks 299
Biodata Penulis 305

MENYEBARKAN ISLAM YANG DAMAI & TOLERAN

Bab I
Pendahuluan

Meng-Arus-Utama-kan Kajian Kerukunan

Meskipun penelitian tentang kerukunan, perdamaian, dan nirkekerasan semakin mengemuka dalam kajian-kajian akademis keislaman, namun hal itu masih kalah 'seksi' dan tidak semenarik penelitian tentang jihad, perang, dan konflik keagamaan. Hal itu dapat dimengerti, karena seringkali studi tentang kerukunan hanya menyuguhkan informasi yang cenderung datar, kurang tajam, dan tidak gereget, sehingga kurang bermakna "informatif." Sementara studi tentang konflik keagamaan sangat menarik dan menyentuh perasaan, karena mengejutkan, mengharukan, memprihatinkan dan kontroversial.

Sayangnya, tidak sedikit dari riset tentang jihad, perang, dan kekerasan ini justru berimbas pada citra kekerasan yang sering dikaitkan dengan Islam. Abu-Nimer menengarai para peneliti yang secara berlebihan menaruh fokus perhatian pada dan bahkan terobsesi dengan topik jihad yang keras. Jihad dianggap sebagai solusi bagi umat Islam dalam menyelesaikan masalah yang timbul dari interaksi dengan penganut agama lain. Di sisi lain, penafsiran-penafsiran tentang jihad yang bersumber dari kalangan pro jihad menjadi rujukan utama, sehingga diperoleh anggapan bahwa itulah bukti kecenderungan dominan di masyarakat Muslim.[1]

---

1 Di antara para sarjana kelompok ini adalah Daniel Pipes, Bernard Lewis, dan Emmanuel Sivan. Mereka berpendapat bahwa Islam adalah agama perang dan kekerasan dianggap bagian integral dari agama dan tradisi Islam. Bahkan metode-metode nirkekerasan tidak disinggung oleh mereka, dan

Di Barat, sudah sejak lama stereotip mengenai dunia Islam yang tidak toleran dan gemar berperang beredar luas di media-media dan banyak diyakini kebenarannya oleh para pembuat kebijakan.[2] Abu-Nimer melihat bahwa prasangka ini menjadi hambatan tersendiri bagi upaya menerapkan pendekatan-pendekatan bina-damai di Timur Tengah, juga di beberapa masyarakat Muslim lain seperti di Filipina dan Indonesia.[3]

Citra-citra tentang kekerasan yang dikaitkan dengan Islam ini semakin dikuatkan dengan kemelut politik yang terjadi di negara-negara Islam seperti Aljazair, lebanon, Mesir, dan Sudan, di mana aksi-aksi kekerasan pemerintah terhadap perlawanan populer memperkuat anggapan umum Barat bahwa agama dan budaya Islam pada hakikatnya memang sarat dengan unsur kekerasan.[4]

Untuk itu, kajian-kajian tentang perdamaian, kerukunan, dan nirkekerasan dalam Islam harus diperbanyak dan lebih diketengahkan. Mengalihkan penekanan dari perang ke perdamaian dan kerukunan dalam kajian agama dan kebudayaan Islam bukan saja untuk menunjukkan nilai-nilai ajaran agama Islam yang sebenarnya, tetapi juga dapat memajukan pemahaman antara kalangan Barat dan Timur, Muslim dan non-

---

sebaliknya mereka menganggap gagasan nirkekerasan bertentangan dengan tradisi keislaman. Analisis mereka mengesampingkan ayat al-Qur'an dan hadis yang menganjurkan kaum Muslim untuk mengupayakan perdamaian. Selengkapnya baca Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Khairil Azhar (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), 27.

2 Diskusi tentang hubungan antara Barat dan Arab ini terjadi dalam suatu konferensi di Oxford pada musim panas 1998, menyoroti citra Arab di Barat. Konferensi ini disponsori Royal Institute for Inter-Faith studies, Middle east Center (Yordania), st. Antony's College, dan Center for lebanese studies.

3 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* xxx.

4 Baca Jack Shaheen,"Coverage of the Middle east: Perception and Foreign Policy," dalam *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, sebagaimana dikutip oleh Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* xxx.

Muslim, orang-orang beriman dan tidak beriman.

Memang, tantangan dan hambatan dalam merealisasikan kerukunan bukan semata berasal dari pandangan dan ideologi keagamaan. Quraish Shihab justru melihat tantangan terbesarnya terletak pada peradaban modern yang berlebih dalam memandang materi dengan penuh egoisme dan ketamakan, sementara sisi manusia dan kemanusiaannya terpinggirkan. Kemajuan ilmu dan teknologi tidak berbanding lurus dengan perhatian terhadap kemanusiaan, sehingga hal itu justru membahayakannya.[5]

Namun, dalam banyak kasus, nilai-nilai keagamaan yang selaras dan mendukung kerukunan hidup memiliki daya yang kuat bagi terwujudnya perdamaian. Dalam studi kasus konflik yang terjadi di kalangan Arab-Muslim, Abu-Nimer menyebut bahwa nilai-nilai Islam sangat berpengaruh dalam berbagai strategi, hasil akhir, peran pihak ketiga (komite perdamaian), dan rangkaian ritual yang ditempuh dalam penyelesaian sengketa. Nilai-nilai Islam yang diterapkan oleh komunitas Muslim pedesaan, perkotaan, maupun kesukuan, dalam upaya menyelesaikan konflik, mampu mencegah munculnya kekerasan serta menciptakan kehidupan yang harmoni dalam kebersamaan dan persatuan di antara komunitas-komunitas yang bermusuhan.[6]

Kesimpulan ini selaras dengan pandangan Syahrin Harahap bahwa nilai-nilai kerukunan umat beragama yang bersumber dari ideologi atau teks-teks keagamaan akan lebih memantik

---

5 Hal ini disampaikan oleh M. Quraish Shihab dalam Konferensi Internasional untuk Persaudaraan Kemanusiaan di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, 3-5 Februari 2019. Quraish menyampaikan pidato yang berjudul "Persaudaraan Kemanusiaan: Tantangan dan Kesempatan." Isi pidato ini dapat dibaca di situs https://bincangsyariah.com/kalam/isi-pidato-lengkap-prof-quraish-shihab-di-konferensi-persaudaraan-kemanusiaan-abu-dhabi/, diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

6 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 143.

kesadaran untuk hidup damai secara jujur dibanding upaya yang bersifat konstitusional dan politik, seperti pembuatan undang-undang, peraturan dan sejumlah petunjuk hidup dalam pluralitas. Hal itu dapat dilakukan melalui penumbuhan kesadaran titik temu *(kalimah sawā')* di tingkat esoterik agama-agama secara tulus.[7]

Sikap tulus dalam keharmonisan pluralitas ini menjadi kunci. Sikap ini dapat terwujud melalui dua hal. *Pertama,* tumbuh melalui keyakinan dan pengetahuan bahwa kerukunan itu bukan hanya untuk kepentingan politik semata, melainkan sebagai amanat semua agama dan wujud ketaatan kepada Tuhan. *Kedua,* melalui tuntutan budaya dan adat istiadat, mengingat bangsa Indonesia ini dikenal sebagai bangsa yang berbudaya dan berpegang teguh pada adat istiadat, selain juga dikenal sebagai bangsa yang religius.[8]

Penggunaan instrumen budaya atau kultural sebagai perekat keharmonisan ini mesti disinergikan dengan peran struktural, baik pemerintah, tokoh adat, maupun tokoh agama. Hal itu dapat ditempuh melalui upaya memperbesar ruang temu budaya dan dialog antaragama untuk membuka sikap saling memahami. Dari situ, akan dihasilkan konsensus bersama untuk menjaga kondisi damai.[9]

Hanya saja, pada praktiknya, sikap para struktural dalam menciptakan harmoni ini terkadang hanya sebatas 'formalitas'. Artinya seseorang menghormati dan menghargai penganut agama lain karena kepentingan politik. Misalnya karena keduanya satu bangsa dan negara, maka sepantasnya mereka saling rukun demi cita-cita bersama. Sikap semacam ini dangkal dan rapuh, serta mudah terpancing emosi jika terganggu

---

7 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan* (Jakarta: Prenada, 2011), 6.

8 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 8.

9 Halimatusa'diah, "Peranan Modal Kultural dan Struktural dalam Menciptakan Kerukunan Antarumat Beragama di Bali," dalam *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius,* Vol. 17, Januari-Juni (2018), 62.

keagamaannya. Sikap ini memungkinkan munculnya perilaku tidak jujur dalam kesepakatan bersama.

Maka, idealnya sikap untuk hidup rukun muncul karena kesadaran bahwa seluruh agama di bumi ini mengajarkan kerukunan yang didasarkan pada teks-teks suci masing-masing agama. Pemahaman yang demikian ini dapat dikembangkan dengan menggali titik temu dengan cara mempelajari secara mendalam agama sendiri dan mengenal agama lain secara objektif. Sikap seperti ini lebih tulus dan tidak akan mengorbankan kerukunan hanya karena riak-riak kecil yang mengganggu hubungan antaragama.[10]

Dari sini, maka sebagaimana diungkap Quraish Shihab, pihak yang diharapkan mampu memunculkan kesadaran tersebut adalah mereka yang mengampu urusan agama dan pemerhati masalah-masalah akhlak dan kemanusiaan.[11] Dalam agama Islam adalah para ulama yang memahami ajaran agamanya dengan baik dan benar sesuai al-Qur'an dan hadis.

Adalah Muhammad Sya'roni Ahmadi, salah seorang kiai atau ulama Indonesia yang vokal dalam menyampaikan pesan-pesan kerukunan melalui pengajian tafsir lisannya. Muhammad Sya'roni Ahmadi lahir di Kudus pada tanggal 17 Agustus 1931. Ia pernah berguru kepada beberapa ulama terkemuka, seperti Kiai R. Asnawi, Kiai Muhammad Arwani Amin dan Kiai Turaichan Ajhuri. Di usianya yang ke-14 tahun, ia telah hafal al-Qur'an. Bahkan tiga tahun sebelumnya ia telah hafal kitab *Alfiyyah Ibn Mālik.*[12]

---

10 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 53.

11 M. Quraish Shihab, "Persaudaraan Kemanusiaan: Tantangan dan Kesempatan," dalam pidato Konferensi Internasional untuk Persaudaraan Kemanusiaan di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, 3-5 Februari 2019. Isi pidato ini dapat dibaca di situs https://bincangsyariah.com/kalam/isi-pidato-lengkap-prof-quraish-shihab-di-konferensi-persaudaraan-kemanusiaan-abu-dhabi/, diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

12 Baca Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)* (Yogyakarta: Penerbit Gama Media, 2013), 156.

Muhammad Sya'roni Ahmadi merupakan ulama yang *multi talent.* Selain menguasai Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an, ia juga dikenal sebagai ahli fikih dan keilmuan Islam lainnya. Ketokohan dan keluasan ilmunya dibuktikan melalui jabatan yang ia emban dan karya-karya yang pernah ditulisnya. Sampai sekarang, ia masih menjabat sebagai *Mustashār* (Dewan Penasihat) Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) periode 2015-2020.[13] Di antara karya-karyanya adalah *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah, Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* (3 Jilid), *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī Ilm al-Tafsīr, Terjemah Sullam al-Munawraq, Terjemah Tashīl al-Ṭuruqāt,* serta beberapa kitab lainnya.[14]

Dari karya-karya di atas, terdapat beberapa kitab yang melegitimasi keahlian Muhammad Sya'roni dalam bidang ilmu al-Qur'an, seperti *Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* (3 Jilid) yang membahas tentang ilmu *Qirā'āt Sab'ah* dan *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr* yang berisi kaidah-kaidah tafsir. Adapun keahliannya dalam menafsirkan al-Qur'an dibuktikan dengan pengajian tafsir selama lebih dari 35 tahun lamanya.

Di antara keahlian Muhammad Sya'roni di bidang tafsir adalah kelihaiannya dalam menjelaskan kandungan isi al-Qur'an dengan menggunakan istilah dan bahasa lokal. Ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'an dicarikan padanan atau perumpamaan yang berlaku di kalangan masyarakat setempat, dalam hal ini masyarakat Kudus.[15]

---

13 Baca Nahdlatul Ulama, *Inilah Susunan Lengkap Pengurus PBNU 2015-2020,* diakses dari http://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020, pada tanggal 20 Agustus 2018.

14 Lebih lengkapnya baca Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)*, 157-170.

15 Lihat misalnya ketika Muhammad Sya'roni Ahmadi menjelaskan maksud dari kata 'Kun' yang terdapat dalam Q.S. Yāsīn [36]: 82. Ia berkata:

"Gusti Allah nek arep gawe opo-opo wae iku cukup sak kalimah. Iki sing dimaksud menitane. 'Kun'. Ngono terus dadi. Iku ogak koyok Allah nek gawe kodok terus moco, 'kun, kun, kun', terus dadi kodok telu. Ora ngono. 'Kun' iku gambaran atau i'tibār. Iku koyok kuwe nek gawe opo wae terus

Melalui pemaparan yang lugas dan penguasaan wawasan tafsir yang luas serta kontekstualisasi isu-isu kekinian, maka tidak heran jika pengajian tafsir Muhammad Sya'roni diminati banyak jamaah. Setiap Jum'at pagi, ribuan jamaah berbondong-bondong ke Masjid al-Aqsho Menara Kudus semata untuk mendengarkan penjelasan tafsirnya. Tidak hanya dari Kudus, banyak juga para jamaah pengajian ini yang berasal dari kabupaten sekitar Kudus, seperti Pati, Demak, Jepara, Grobogan, dan bahkan Semarang.[16]

Satu hal yang menarik dan sering diulang-ulang oleh Muhammad Sya'roni dalam pengajian tafsirnya adalah seruan untuk menggalang kerukunan, baik intern-umat Islam maupun dengan penganut agama lain. Sebuah kalimat yang cukup populer dan dinisbatkan kepadanya adalah *"Dadi wong Islam iku sing rukun, senajan omahe dewe-dewe (Jadi orang Islam itu harus*

---

ngomong, 'aku nek gawe opo wae, 'thek,' dadi. 'Thek' iku kanggo ucapan kerono saking cepete. 'Thek' iku coro Arab 'kun.' Dadi Allah nek gawe opo wae gak usah menitan. Iku digambarake lewat omongan. Coro Arab 'kun.' Coro Jowo 'thek.'

Terjemahan:

"Gusti Allah, jika ingin menciptakan apapun, maka cukup dengan satu kata. Dalam hal ini yang dimaksud adalah menitannya (waktunya). 'Kun.' Cukup begitu langsung jadi. Itu tidak seperti jika Allah ingin menciptakan katak lalu berkata, 'kun, kun, kun,' maka jadi tiga katak. Tidak demikian. 'Kun' itu hanya gambaran atau ilustrasi. Ini seperti jika kalian ingin membuat apapun lalu ngomong, 'Saya jika membuat apapun, 'thek,' lalu jadi. 'Thek' di sini bentuk ucapan karena saking cepatnya (dalam membuat). 'Thek' dalam Bahasa Arab adalah 'kun.' Jadi Allah kalau ingin menciptakan apapun tidak membutuhkan waktu bermenit-menit (saking cepatnya). Dalam hal Allah mengilustrasikannya dengan ucapan. Dalam Bahasa Arab berupa kata 'kun.' Dalam Bahasa Jawa berupa kata 'thek'.}"

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Yāsīn [36]: 78-83 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

16 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus"* (Skripsi, Prodi Sosiologi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014), 58.

rukun, meskipun rumahnya beda-beda)."[17] Dalam hal kerukunan antarumat beragama, ia mengajak umat Islam untuk hidup rukun dan mendekati non-Muslim. Ia mengatakan, "kerukunan beragama haram, sedangkan kerukunan umat beragama boleh." Statemen ini ia sampaikan sebagai kesimpulan dari penafsiran Q.S. Al-Kāfirūn [109].[18]

M. N. Ahla dalam temuan penelitiannya berkesimpulan bahwa pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilaksanakan setiap usai Subuh hari Jum'at di Masjid al-Aqsho Menara Kudus telah berhasil menciptakan kerukunan antara kelompok Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, serta meredam konflik antarkeduanya. Dalam kehidupan sehari-hari warga Kudus, sulit ditemukan masyarakat penganut dua ormas ini duduk dalam satu majlis, baik dalam menjalankan ibadah ataupun menghadiri kegiatan keagamaan lainnya. Perbedaan pendapat dalam beberapa masalah ibadah menjadi pemicu konflik antarkeduanya. Kebanyakan dari mereka berkelompok dengan sesama penganut ormas masing-masing.

Namun hal itu tidak berlaku bagi pengajian tafsir Muhammad Sya'roni. Di sana terdapat warga NU dan Muhammadiyah membaur satu sama lain dan menikmati pengajian dengan seksama. Bahkan kerukunan yang tercipta di ruang pengajian tafsir ini juga berlanjut hingga luar pengajian. Banyak dari warga NU dan Muhammadiyah yang mengikuti pengajian ini mengaku mulai membaur satu sama lain dalam

---

17 Ucapan ini sering penulis dengar secara langsung sewaktu menimba ilmu di Pesantren Arroudlotul Mardliyyah Kudus pada kisaran tahun 2010-2011, dan mengikuti pengajian tafsir Muhammad Sya'roni setiap minggunya. Kalimat ini juga viral dan sering diunggah oleh berbagai pihak di dunia maya baik melalui situs web maupun media sosial. Sebagai contoh, kalimat bijak ini pernah diunggah oleh Menteri Agama RI 2014-2019, Lukman Hakim Saifuddin, di akun twitternya tertanggal 30 Januari 2016.

18 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Kāfirūn [109] oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

acara-acara keagamaan lainnya tanpa takut akan perbedaan di antara mereka.[19]

Dalam penelitian Ahla, kerukunan dua ormas ini terjadi dikarenakan beberapa faktor. *Pertama,* dalam pengajian tersebut, Muhammad Sya'roni tidak pernah membeda-bedakan jamaahnya yang berafiliasi NU dan Muhammadiyah. *Kedua,* konten materi yang disampaikan Muhammad Sya'roni dapat diterima dan diminati masyarakat Kudus. *Ketiga,* Muhammad Sya'roni lebih mengedepankan materi-materi yang bersifat umum yang dapat diterima kedua ormas tersebut.[20]

Sayangnya, Ahla tidak meneliti lebih lanjut materi tafsir yang disampaikan oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi. Tentang bagaimana Muhammad Sya'roni menafsiri ayat-ayat yang berkaitan dengan kerukunan, sehingga tafsirannya dapat diterima dan meredam konflik antara kedua ormas. Ahla hanya melakukan penelitian berbasis lapangan tanpa menyentuh materi pengajian. Padahal, dari ketiga faktor yang menyebabkan kerukunan keduanya, sebagaimana tersebut di atas, dua di antaranya berkaitan dengan materi pengajian tafsir.

Penelitian ini hendak menelaah penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan. Kerukunan, dengan kata dasar 'rukun', memiliki makna baik dan damai; tidak bertengkar, bersatu hati, dan bersepakat. Contohnya adalah ungkapan "ibu berharap kamu berdua dapat hidup rukun."[21] Arti senada terdapat dalam ungkapan bahasa Inggris yang

---

19 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 64 dan 77.

20 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 65. Temuan Ahla ini disimpulkan dari hasil wawancara dengan beberapa jamaah dari NU dan Muhammadiyah, juga wawancara kepada Muhammad Sya'roni secara langsung.

21 Dendy Sugono, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 1323.

menyepadankan rukun dengan kata *harmonious* yang berarti kesepakatan antara beberapa orang atau kelompok.[22] Dalam beberapa literatur lain, istilah yang populer adalah *coexistence* yang memiliki arti 'berdampingan'.[23]

Secara istilah, al-Tuwayjirī membagi ruang lingkup kerukunan setidaknya dalam tiga tingkat yang di antaranya memiliki konotasi religi, kebudayaan, dan peradaban. Pemahaman inilah yang paling mutakhir terkait istilah kerukunan. Yaitu keinginan dari para pemeluk agama dan budaya yang berbeda untuk mencari titik temu dalam mewujudkan keamanan dan perdamaian di muka bumi, di mana sesama manusia dapat hidup dalam iklim persaudaraan dan saling tolong menolong dalam kebaikan.[24]

Penelitian ini memiliki relevansi dengan konteks kerukunan umat beragama di Indonesia, mengingat negara ini terdiri dari beragam etnik, kultur, bahasa serta agama. Keberagaman ini, pada satu sisi memiliki kekuatan yang potensial apabila terkandung nilai-nilai kerukunan di dalamnya *(cultural and religious pluralism as value)*.[25] Namun, di sisi lain, hal itu berpotensi memicu berbagai persoalan dan konflik antarkelompok, yang pada akhirnya berakibat pada instabilitas keamanan, sosio-ekonomi dan kondisi sosial yang tidak harmonis.

---

22 Diakses dari https://id.oxforddictionaries.com/translate/indonesian-english/ kerukunan, pada tanggal 7 Januari 2019 pukul 15.02

23 Diakses dari https://en.oxforddictionaries.com/definition/coexistence, pada tanggal 7 Januari 2019 pukul 15.05

24 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān al-Tuwayjirī, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21* (Rabat: Maṭba'ah ISESCO, 1998), 12-13. Definisi ini juga dipakai oleh Abaker Abdelbanat Adam. Sayangnya, ia tidak menjelaskan rujukannya ketika menguraikan pengertian ini. Baca Abaker Abdelbanat Adam, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ẓilāl al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.3, No.1, (2017), 100.

25 Rita Smith Kipp, *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion and Class in an Indonesian Society* (Michigan: Univ. of Michigan Press, 1993), 73.

Oleh karena itu, pengelolaan yang baik menjadi sebuah keniscayaan bagi suatu bangsa yang majemuk. Jika tidak, ia akan menjadi penghalang bagi tumbuhnya bangsa yang kuat. Dalam pandangan Clifford Geertz, kemajemukan dapat menjadi persoalan yang besar bagi kehidupan suatu bangsa, yakni ketika satu sama lain sulit berinteraksi, tidak memiliki kesepakatan bersama atas nilai-nilai dasar kebangsaan dan kenegaraan.[26]

Hasil Survei Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir menunjukkan pola naik-turun. Pada tahun 2015 misalnya, disimpulkan bahwa kerukunan antar umat beragama di Indonesia berada pada level tinggi, yaitu 75,36%.[27] Indeks ini mengalami kenaikan 0,11 pada tahun 2016, sehingga menjadi 75,47%.[28] Kondisi ini ternyata tidak mampu dipertahankan pada tahun berikutnya, 2017, di mana tingkat kerukunan umat beragama di Indonesia menurun menjadi 72,27%.[29] Adapun tahun 2019, indeks tersebut meningkat menjadi 73,83%.[30]

Naik turunnya indeks kerukunan umat beragama ini tentu tidak lepas dari dinamika kehidupan beragama di negara

---

26 Clifford Geertz, *After The Fact: Dua Negeri Empat Dasawarsa, Satu Antropolog* (Yogyakarta: LKIS, 1998), 28. Lihat juga Raudatul Ulum dan Budiyono (Ed.), *[Survey] Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2015* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016), 2.

27 Raudatul Ulum dan Budiyono (Ed.), *[Survey] Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2015*, 59-60.

28 Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2016 Naik," diakses dari https://www2.kemenag.go.id/berita/470394/indeks-kerukunan- umat-beragama-2016-naik, pada tanggal 3 Januari 2019 pukul 23.19.

29 Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2017 Kategori Baik," diakses dari https://kemenag.go.id/berita/read/ 507241/indeks-kerukunan-umat-beragama-di-indonesia-tahun-2017-kategori-baik, pada tanggal 3 Januari 2019 pukul 23.21.

30 Sumber http://www.antaranews.com/berita/1205023/indeks-kerukunan-umat-beragama-naik, diakses pada tanggal 4 Juni 2020 pukul 22.00.

ini. Dalam sekup yang lebih luas, memang indeks kerukunan keagamaan di Indonesia dapat dikatakan baik, akan tetapi riak-riak konflik keagamaan yang masih terjadi, meskipun dalam jumlah yang sedikit, menjadi pengecualian yang perlu mendapat perhatian. Sebab, jika tidak ditangani, virus sosial ini dapat berkembang dan menjalar ke banyak organ.

Sengketa rumah ibadah yang kerap muncul dari tahun ke tahun, tuduhan sesat terhadap komunitas atau organisasi masyarakat (ormas) keagamaan yang dibarengi dengan kekerasan, hingga tindakan terorisme dengan cara pengeboman, adalah sedikit dari pengecualian kerukunan umat beragama di Indonesia. Belum lagi munculnya fenomena-fenomena memprihatinkan seperti praktik ujaran kebencian *(hatespeech)*[31] dan *bullying* terhadap sesama anak bangsa, baik intra maupun antarumat beragama. Ini merupakan bibit-bibit virus yang dapat memecah persatuan dan kesatuan.

Hasil survei soal tren persepsi publik tentang demokrasi, korupsi, dan intoleransi yang dirilis oleh Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada tahun 2018 menunjukkan adanya peningkatan intoleransi umat beragama sejak 2016, khsusnya pasca Aksi Massa 212 pada 2 Desember 2016.[32] Mencermati hal ini, maka sudah sepatutnya persoalan kerukunan umat beragama menjadi perhatian oleh semua kalangan. Para pemangku kepentingan, khususnya para pengampu agama

---

31 Fenomena ujaran kebencian *(hatespeech)* di Indonesia tergolong baru. Ia berkembang seiring merebaknya pengguna media sosial di negeri ini. Masa-masa Pilkada DKI Jakarta 2016-2017 adalah satu contoh mewabahnya *hatespeech* di masyarakat, di mana antarpendukung calon saling mencaci satu sama lain. Keadaan ini berkembang hingga saat ini seiring dengan agenda Pemilihan Umum (Pemilu) di Indonesia.

32 Sumber https://www.gatra.com/rubrik/nasional/348057-LSI:-Intoleransi-Umat- Beragama-Meningkat-3-Tahun-Terakhir. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 14.14. Di antara quisioner yang diatanyakan adalah jika non-Muslim membangun tempat ibadah di sekitar daerah yang didominasi warga Muslim. Hasilnya, sebanyak 52 responden mengaku keberatan.

dalam Islam mesti mengambil peran dalam hal ini.

Melalui kajian terhadap penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi tentang ayat-ayat kerukunan, penulis hendak menggali wacana dan kepentingan di balik penafsirannya sehingga diharapkan penelitian ini dapat menjawab pertanyaan mengapa ia menekankan kerukunan dalam banyak kesempatan? Dari jawaban tersebut, penulis ingin menarik relevansi pemikirannya terhadap problem kerukunan di Indonesia. Dari situ diharapkan akan tampak sumbangsih pemikirannya bagi kemajuan kerukunan di negara ini.

Karya ilmiah ini ditulis untuk melihat wacana dan kepentingan di balik penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan, serta relevansinya dalam wacana kerukunan di Indonesia. Untuk mengarah ke sana, maka mesti dipaparkan terlebih dahulu bagaimana Muhammad Sya'roni Ahmadi menafsirkan dan mengontekstualisasikan *(tanzīl)* ayat-ayat kerukunan.

Penelitian ini dibatasi pada tiga aspek: *pertama,* dari sisi pembahasan yang dibatasi pada kajian penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan: kerukunan intern-umat seagama dan antarumat beragama; *kedua,* dari aspek sumber data primer dan tempat yang menjadi rujukan, penelitian ini dibatasi pada dokumentasi hasil pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi di Masjid al-Aqsho Menara Kudus; dan *ketiga,* dari segi waktu, sumber dokumentasi yang dipakai adalah pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilaksanakan hingga tahun 2015.

Penelitian ini diharapkan mampu menjelaskan tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan dan kontekstualisasinya, serta wacana yang ada di balik penafsiran tersebut. Selain itu, diharapkan juga adanya penjelasan tentang relevansi konsep kerukunan umat beragama Muhammad Sya'roni dalam wacana kerukunan di Indonesia.

Sehingga dari situ, secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian tafsir al-Qur'an. Lebih khusus lagi, diharapkan adanya kontribusi dari penelitian ini bagi pengembangan tafsir dan ilmu al-Qur'an di Indonesia.

Adapun secara praktis, penelitian ini bisa dimanfaatkan oleh banyak pihak untuk disebarluaskan dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Bahwa kerukunan harus terus diupayakan dan umat Islam memiliki panduannya dalam al-Qur'an yang harus terus digali dan dipahami.

Kilas Balik Kajian Kerukunan

Diskusi dan kajian tentang kerukunan umat beragama, selain ditujukan untuk membahas tema tersebut sedari awal, tidak jarang juga berangkat dari tuduhan sebagian orang yang menganggap buruk agama Islam. Patchrathanyarasm Salamat misalnya, ia menjawab sebagian orang di luar Islam yang menghubungkan agama Islam dengan kekerasan. Melalui makalah berjudul *The Quranic Concept of Peace and Humanity,* ia memulai argumennya bahwa bahkan dari segi namanya, Islam mengandung arti perdamaian. Ia lalu menghadirkan ayat-ayat dan hadis tentang perdamaian dan kemanusiaan. Ia juga mengkaji tentang konsep peperangan dan perdamaian yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw. Sehingga ia berkesimpulan bahwa perdamaian dan kemanusiaan adalah ajaran sejati agama Islam. Dan bahwa perilaku sebagian orang Islam yang mencerminkan kekerasan, maka hal itu telah menyimpang dari agama ini.[33]

Sebelumnya, Mohammed Abu-Nimer melalui buku *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* juga ingin membantah kalangan dan kajian-kajian yang mengidentikkan Islam dengan kekerasan dengan cara ikut

33 Patchrathanyarasm Salamat, "The Quranic Concept of Peace and Humanity," dalam *MANUSYA: Journal of Humanities,* Special Issue No.16, (2008), 1-27.

andil dalam kajian perdamaian dalam Islam. Mengalihkan penekanan dari perang ke perdamaian dalam konteks Islam dapat memajukan pemahaman antara kalangan Barat dan Timur, Muslim dan non-Muslim, orang-orang beriman dan tidak beriman. Ia menyajikan bukti kuat dalam al-Qur'an, hadis, dan tradisi Islam yang mendukung penerapan strategi nirkekerasan dan pembangunan perdamaian dalam menyelesaikan konflik. Untuk menggambarkan praktik aktual dari nilai-nilai tersebut, ia menganalisis studi kasus bina-damai dan resolusi konflik yang terjadi di kalangan Arab-Muslim. Ia juga membahas hambatan dan tantangan yang dihadapi para profesional yang memberikan pelatihan dan inisiatif pembangunan perdamaian dan resolusi konflik di dunia Islam. Melalui teori dan aplikasi, Abu-Nimer menyediakan kerangka kerja untuk mengembangkan lebih lanjut dan menggunakan prinsip-prinsip ini dalam konteks Islam.[34]

Penelitian selanjutnya ditulis oleh Wawan Wahyudin dan Hanafi dalam makalah *Message of Peace in the Teaching of Islam.* Keduanya mendeskripsikan pesan perdamaian dalam al-Qur'an dan hadis serta aplikasinya dalam Piagam Madinah. Data penelitian ini digali dari teori dan konsep Islam tentang perdamaian dan perang dari berbagai buku, makalah, jurnal, serta laporan penelitian yang relevan. Dari penelitian tersebut disimpulkan bahwa konsep utama tentang perdamaian terdapat dalam al-Qur'an yang digambarkan lebih rinci oleh hadis Nabi saw. Sementara praktik penerapannya dapat dilihat dalam Piagam Madinah. Ketiga sumber ini menjadi fakta sejarah yang membuktikan bahwa Islam adalah agama perdamaian *(rahmatan lil Alamin)* yang tidak hanya diakui oleh umat Islam, tetapi juga penganut agama lain.[35]

---

34 Selengkapnya baca Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*.

35 Wawan Wahyuddin dan Hanafi, "Message of Peace in the Teaching of Islam," dalam *ALQALAM,* Vol.33, No.2 (Juli-Desember 2016), 70-85.

Sementara Mohamed Mihlar Abdul Muthaliff, dkk., dalam artikel *Religous Harmony and Peaceful Co-Existence: A Quranic Perspective,* mengatakan bahwa Islam menggalakkan keharmonian agama dan hidup bersama secara aman, bukan saja dalam intern umat seagama, tapi juga antar umat beragama. Dalam artikelnya dikatakan bahwa al-Qur'an menyeru umat Islam untuk melibatkan diri dalam toleransi dan keharmonian antar umat beragama, menjamin keamanan, menjalin persaudaraan serta saling hormat-menghormati hak masing-masing atas dasar kemanusiaan.[36]

Penelitian lapangan tentang kerukunan umat beragama dapat dilihat dalam tesis Iren Franda yang berjudul *Interfaith Dialogue and Religious Peacebuilding in the Middle East.* Melalui studi kasus timur tengah, ia berkesimpulan bahwa untuk menciptakan budaya perdamaian diperlukan dialog dan kesepemahaman antaragama. Sebab, identitas agama menjadi sumber yang kuat dalam membentuk sikap dan tindakan dalam zona konflik. Ia pun mengingatkan bahwa dialog antaragama merupakan upaya yang sulit. Karenanya, diperlukan kesiapan yang matang, kehati-hatian, dan tujuan yang jelas. Semakin banyak agama yang menjadi pusat suatu konflik, maka kebutuhan dialog semakin besar. Demikian juga sebaliknya.[37]

Kajian kerukunan umat beragama terkadang juga ditempuh melalui teori pluralisme. Dari sini muncul nama Farid Esack yang menulis buku *Qur'ān, Liberation, and Pluralism.*[38]

---

36 Mohamed Mihlar Abdul Muthaliff, dkk., "Religous Harmony and Peaceful Co-Existence: A Quranic Perspective," dalam *Journal al-'Abqari,* Vol.7, (2016), 47-62.

37 Selengkapnya baca Iren Franda, *"Interfaith Dialogue and Religious Peacebuilding in the Middle East"* (Tesis, Faculty of Theology Uppsala University, Swedia, 2016).

38 Farid Esack, *Qur'ān, Liberation, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Membebaskan yang Tertindas.* Selengkapnya lihat Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* terj. Watung A. Budiman (Bandung: Penerbit Mizan, 2000).

Melalui buku ini, ia berusaha mendengungkan pembebasan sebagai upaya untuk menciptakan kerukunan antarumat beragama. Menurut Esack, pluralisme tak sekadar mengakui dan menghormati perbedaan, namun juga memiliki tujuan lain yang pada akhirnya adalah humanisme universal. Pluralitas agama, suku dan golongan adalah *sunnatullah* sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurāt: 13. Menentang pluralisme berarti menentang kehendak Tuhan. Adapun dalam hal agama sama sekali tidak ada paksaan di sana *(lā ikrāha fī al-dīn)*. Pluralisme menjadi modal awal bagi berkembangnya gerakan interreligius yang mengampanyekan semangat pembebasan bagi kaum tertindas.

Tak berbeda jauh dengan Esack, Abdolaziz Sachedina juga mengkaji masalah pluralisme melalui bukunya yang berjudul *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.*[39] Melalui buku ini, Sachedina berusaha mengampanyekan teologi pluralis, dengan berpijak pada visi besar al-Qur'an berupa pluralisme. Ia ingin menegaskan adanya keselamatan bagi agama-agama non-Islam, dengan berpijak pada Q.S. Al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. Al-Ma'idah [5]: 69. Menurutnya, keselamatan seseorang di akhirat tidak tergantung pada agama formalnya, namun berdasarkan tiga hal: 1) kepercayaan kepada Allah, 2) kepercayaan pada hari akhirat, dan 3) perbuatan baiknya kepada sesama manusia. Dengan kata lain, Sachedina ingin menegaskan bahwa agama-agama yang ada selama ini merupakan jalan-jalan yang memiliki satu tujuan, yaitu Allah swt.

Di antara indikator kerukunan juga dapat dilihat melalui praktik toleransi. Di Saudi Arabia, Wafā' bint Ṣāliḥ al-Fāyiz menulis sebuah artikel di *Majallah Tadabbur* yang berjudul *al-Tasāmuḥ wa Atharuhu fī Tarsīḥ al-Amn al-Ijtimā'ī fī Ḍau' al-*

---

39 Abdolaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman.* Selengkapnya lihat Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002).

Qur'ān al-Karīm.[40] Dari artikel tersebut disimpulkan bahwa Islam, melalui ajaran-ajaran toleransi yang terkandung dalam al-Qur'an, menjamin stabilitas keamanan masyarakat. Jaminan keamanan ini tidak terbatas oleh waktu dan tempat, sebab ajaran toleransi ini bersumber langsung dari Allah yang mencakup seluruh waktu dan tempat. Selain itu, Islam juga menawarkan solusi bagi problematika non-Muslim melalui nilai-nilai toleransi *(al-tasāmuḥ),* kebaikan *(al-birr),* dan keadilan *(al-qisṭ),* sebagaimana terkandung dalam al-Qur'an.

Selanjutnya, dari Uni Emirat Arab ada Rachida Boukhibra yang menulis artikel berjudul *al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm.*[41] Dalam kesimpulannya, Rachida mengatakan bahwa Allah swt memerintahkan umat Islam untuk menjaga kehormatan dan hak sesama serta menjauhi permusuhan satu sama lain. Dalam hal kerukunan antarumat beragama, umat Islam dituntut untuk mengesampingkan perbedaan yang ada dan menjaga toleransi serta persaudaraan terhadap penganut agama lain semata-mata untuk menjaga keamanan dan perdamaian. Artikel ini memiliki kesamaan dengan tema penelitian penulis secara umum, namun berbeda dari segi objeknya di mana penulis memfokuskan Muhammad Sya'roni Ahmadi sebagai objek formalnya.

Di Indonesia, tahun 2008, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI menerbitkan buku berjudul *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik).*[42] Buku ini membahas banyak hal terkait tafsir ayat-ayat tentang hubungan antar-umat beragama, mulai dari masalah toleransi,

---

40 Wafā' bint Ṣāliḥ al-Fāyiz, "al-Tasāmuḥ wa Atharuhu fī Tarsīḥ al-Amn al-Ijtimā'ī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Majallah Tadabbur,* Vol.II, (2017).

41 Rachida Boukhibra, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.4, No.1, (2018).

42 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2008).

hak-hak dan kewajiban umat beragama, pernikahan beda agama, kerukunan hidup umat beragama, hingga tentang konsep jihad, damai, dan perang. Meskipun tidak menjadi fokus utama, akan tetapi buku ini mengurai tafsir ayat-ayat kerukunan dengan cukup mendalam. Buku ini juga menyinggung isu-isu kerukunan ormas Islam dan politik di Indonesia sebagai perluasan pembahasan. Tahun 2012, Muhamad Ridho Dinata meneliti buku ini dalam sebuah artikel dengan judul *Konsep Toleransi Beragama dalam Tafsir al-Qur'an Tematik Karya Tim Departemen Agama Republik Indonesia.*[43]

Pada tahun yang sama, 2008, Ali Mustafa Yaqub menulis buku berjudul *Toleransi Antar Umat Beragama.*[44] Dengan merujuk al-Qur'an dan hadis, Ali Mustafa menyimpulkan bahwa toleransi di antara pemeluk agama yang berbeda dalam hal *mu'āmalah* hukumnya boleh. Sementara toleransi dalam masalah akidah dan ibadah yang menyebabkan seorang Muslim melaksanakan sebagian ritual non-Muslim, baik dalam perkataan, perbuatan, dan akidah adalah haram.

Kesimpulan Ali Mustafa di atas dikosepsikan Abdul Kholiq Hasan dalam dua sikap, yaitu eksklusif *(al-inghilāq)* dalam hal aqidah dan ibadah, dan inklusif *(al-infitāḥ)* dalam ranah sosial interaktif. Dalam konteks ke-Indonesia-an, nilai-nilai luhur ini dapat dikembangkan dan diaktualisasikan dalam rangka membangun kerukunan antarumat beragama. Penelitian ini hampir mirip dengan apa yang ditulis Rahmat Nurdin dalam hal membingkai tafsir kerukunan dalam konteks ke-Indonesia-an.[45]

---

43 Muhamad Ridho Dinata, "Konsep Toleransi Beragama dalam Tafsir al-Qur'an Tematik Karya Tim Departemen Agama Republik Indonesia," dalam *Esensia,* Vol.XIII, No.1 (2012).

44 Ali Mustafa Yaqub, *Toleransi Antar Umat Beragama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).

45 Moh Abdul Kholiq Hasan, "Merajut Kerukunan dalam Keragaman Agama di Indonesia (Perspektif Nilai-Nilai al-Qur'an)," dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1 (2013).

Selanjutnya, artikel jurnal yang ditulis Alifah Ritajuddiroyah dengan judul *Menemukan Toleransi dalam Tafsir Fī Ẓilāl al-Qur'ān* pada tahun 2016.[46] Dalam kesimpulannya, Alifah mengatakan bahwa Sayyid Qutb menawarkan batasan yang ketat dalam konsep toleransi. Qutb memandang toleransi sebagai karakter agama Islam. Meskipun Sayyid Qutb dikenal sebagai rujukan gerakan radikal keagamaan dan sangat keras terhadap Barat dan non-Muslim dalam hal-hal tertentu, akan tetapi ada sisi lain darinya perihal pandangannya terhadap toleransi. Menurutnya, orang-orang Yahudi, Nasrani, dan *ṣābi'īn* yang beriman kepada Allah dan hari akhir, serta beramal saleh, kelak mereka akan mendapat pahala di sisi Tuhan.

Adapun penelitian yang menjadikan Muhammad Sya'roni Ahmadi berikut pemikirannya sebagai objek kajian di antaranya adalah buku *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)* yang ditulis oleh Abdurrahman Mas'ud.[47] Buku ini memotret profil para kiai di Kudus yang tidak memiliki pesantren, namun kiprahnya nyata besarnya dan diakui oleh masyarakat luas. Di antara kiai yang dibahas Abdurrahman Mas'ud dalam buku ini adalah Muhammad Sya'roni Ahmadi. Ia menyebut Muhammad Sya'roni sebagai kiai yang *multi talent.* Keilmuan yang dikuasai Muhammad Sya'roni tidak hanya pada satu jenis saja, melainkan ia dikenal sebagai pakar ilmu al-Qur'an, *qirā'āt,* dan fikih. Hal itu dibuktikan dengan beberapa karya yang ia tulis. Sayangnya, Abdurrahman Mas'ud hanya menulis profil dan kiprahnya saja tanpa membahas lebih jauh terkait pengajian tafsirnya.

Tahun 2014, sebuah penelitian berjudul *Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*

---

46 Alifah Ritajuddiroyah, "Menemukan Toleransi dalam Tafsir Fī Ẓilāl al-Qur'ān," dalam *Ṣuḥuf,* Vol.9, No.1 (2016).

47 Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus).* (Yogyakarta: Gama Media, 2013).

ditulis oleh M. N. Ahla AN.[48] Dalam penelitian ini disebutkan bahwa sejak Muhammad Sya'roni Ahmadi mengadakan pengajian tafsir di Masjid al-Aqsho Menara Kudus, penganut Muhammadiyah dan NU mulai membaur dan duduk dalam satu majlis di pengajian tersebut. Hal itu dikarenakan beberapa faktor: 1) kharisma Muhammad Sya'roni Ahmadi yang menjadikan warga tertarik mengikuti pengajiannya, 2) cara pengajaran yang humanis dan mudah dicerna semua kelompok, dan 3) materi yang disampaikannya bersifat universal dan tidak membedakan antarkelompok. Sayangnya, Ahla tidak menyentuh pembahasan materi yang disampaikan Muhammad Sya'roni dalam pengajian tafsirnya.

Itulah beberapa penelitian terdahulu yang seirama dengan penelitian penulis. Masih ada beberapa penelitian lain yang membahas sosok Muhammad Sya'roni Ahmadi melalui pengajian tafsir dan karya-karyanya, namun kebanyakaan di antaranya hanya pada penelitian skripsi. Dari uraian di atas, penulis melihat bahwa belum ada penelitian yang secara khusus mengkaji penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan. Memang, ada banyak penelitian tentang tafsir ayat-ayat kerukunan, namun semuanya tidak menjadikan pemikiran Muhammad Sya'roni sebagai objek formalnya. Sebagaimana, ada banyak penelitian tentang pemikiran Muhammad Sya'roni Ahmadi, namun belum ada yang secara khusus mengkaji penafsirannya terhadap ayat-ayat kerukunan, sebagaimana yang sedang penulis teliti.

---

48 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus".*

Menelisik Wacana Kerukunan dalam Tafsir: Kerangka Metodologi

Ditinjau dari sumber datanya, secara umum penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan *(library research)*, di mana data dan bahan kajian yang diperlukan diperoleh dari sumber-sumber kepustakaan.[49] Data yang digali adalah hal-hal yang terkait dengan sosok Muhammad Sya'roni Ahmadi dan penafsirannya terhadap ayat-ayat kerukunan yang telah terdokumentasikan dalam bentuk rekaman MP3 ataupun dari sumber-sumber yang telah dibukukan.

Sebagai pelengkap, penulis juga melakukan penelitian lapangan *(field research)* dengan mengikuti pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi secara langsung di Masjid al-Aqsho Menara Kudus. Dalam hal ini penulis telah melakukannya secara intens selama dua tahun, yaitu sekitar tahun 2010-2011, juga beberapa kali pada tahun-tahun setelahnya. Hal ini penting untuk memperoleh gambaran proses penafsiran yang dilakukan olehnya setiap hari Jum'at pagi. Selain itu, mengingat tokoh yang dikaji ini masih hidup, sedianya penulis hendak mewawancarainya secara langsung. Akan tetapi, karena usia yang sudah sepuh, hal itu tidak dapat dilaksanakan. Sebagai gantinya, penulis mewawancarai M. Yusrul Hana yang merupakan putra dari Muhammad Sya'roni Ahmadi.

Sementara sumber primer[50] dalam penelitian ini berupa rekaman pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilaksanakan di Masjid al-Aqsho Menara Kudus hingga tahun 2015. Selain itu, penulis juga menyertakan karya-karya Muhammad Sya'roni Ahmadi sebagai bagian dari sumber primer ini. Dalam rangka penguatan penelitian, penulis melakukan

---

49 Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 134.

50 Sumber primer adalah sumber data yang secara langsung dapat memberikan data kepada pengumpul data. Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2017), 225.

observasi di tempat pengajian serta melakukan wawancara dengan pihak keluarga.

Adapun sumber sekunder[51] dalam penelitian ini adalah buku-buku atau artikel jurnal yang konsen terhadap pemikiran Muhammad Sya'roni Ahmadi, serta literatur-literatur tafsir yang membahas tentang kerukunan, yang berfungsi sebagai bahan perbandingan. Sebagai pelengkap, penulis juga mengutip laporan-laporan jurnalistik, berita website, dan segala bentuk dokumen yang berkaitan dengan tema ini.

Untuk mengumpulkan sumber-sumber tersebut, penulis menggunakan teknik dokumentasi.[52] Langkah yang dipakai adalah dengan cara menghimpun dokumen-dokumen, baik pribadi maupun resmi, yang diperoleh dari kepustakaan dan terkait dengan objek penelitian. Terkait hal ini, penulis mengumpulkan dokumen rekaman pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi dengan cara mengunduh dari situs http://mushollarapi.blogspot.co.id. Situs ini adalah blog milik salah satu musalla di daerah Kudus yang secara rutin mempublikasi rekaman pengajian tafsir Muhammad Sya'roni di Masjid al-Aqsho Menara Kudus. Selanjutnya, penulis memilah penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kerukunan. Rekaman tersebut ditranskrip terlebih dahulu sebelum dianalisis. Penulis juga menghimpun data dari kepustakaan yang berbentuk buku ataupun artikel jurnal yang berkaitan dengan penelitian.

Teknik lain yang dipakai untuk mengumpulkan data adalah observasi, yaitu satu metode pengumpulan data dengan cara melakukan amatan secara langsung di lokasi penelitian. Hal itu

---

51 sumber sekunder dipahami sebagai sumber yang tidak dapat secara langsung memberikan data kepada penghimpun data, baik melalui orang lain ataupun melalui dokumen. Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D,* 225.

52 Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, 225.

dilakukan guna mendapatkan data secara objektif.[53] Teknik ini tampak pada pengamatan terhadap pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilakukan setiap Jum'at pagi di Masjid al-Aqsho Menara Kudus. Pada poin ini, pemilihan observasi partisipan dirasa tepat dengan melibatkan diri penulis secara langsung dalam kegiatan pengamatan. Dengan cara ini diperoleh gambaran pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi.

Teknik pengumpulan data yang lain adalah wawancara, guna untuk memperoleh data yang lebih mendalam.[54] Mengingat usia yang sudah *sepuh* serta sulitnya berkomunikasi dengan Muhammad Sya'roni, maka penulis menjadikan putranya, yaitu M. Yusrul Hana sebagai responden.

Data yang terkumpul, selanjutnya diteliti secara kualitatif dengan metode deskriptif-analitis. Secara umum, metode kualitatif didefinisikan sebagai tata cara penelitian yang hasilnya tergambarkan dalam kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan objek perilaku yang dapat diamati.[55] Praktiknya adalah dengan mendeskripsikan atau menguraikan data yang terkumpul berkaitan dengan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi tentang kerukunan. Data tersebut kemudian dianalisis dengan dua pendekatan:*tanzīlī* dan analisis wacana kritis.

Adapun analisis data lapangan yang diperoleh melalui observasi dan wawancara adalah dengan mengagregasi, mengorganisasi dan mengklarifikasi data menjadi bagian-bagian yang dapat dikelola. Secara garis besar, analisis ini ditempuh melalui: *pertama,* reduksi kata dengan cara menganalisis secara tajam, menggolongkan, mengarahkan, dan membuang data-data yang tidak perlu, *kedua,* display data dengan menarasikannya

---

53 Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, 35.

54 Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, 137.

55 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 4.

dalam bentuk teks, dan *ketiga,* menarik kesimpulan dan verifikasi.[56]

Secara umum, kajian ini memakai pendekatan sosiologis-historis, yaitu dengan merunut akar-akar historis dengan melihat konteks sosial-budaya yang melingkupi sejarah kehidupan Muhammad Sya'roni Ahmadi. Melalui pendekatan ini nantinya dapat dilihat keterkaitan antara pemikiran tafsirnya dengan konteks sosial budaya yang ada di sekitarnya.[57]

Lebih spesifik lagi, pendekatan dalam penelitian ini dibangun melalui dua sisi. *Pertama,* secara makro penulis memakai pendekatan *tanzīlī* sebagai perangkat analisis. Abd al-'Azīz al-Ḍāmir mendefinisikan pendekatan ini sebagai pengkiasan atau pembandingan (analogi) realitas yang dihadapi penafsir dengan kejadian yang serupa dalam ayat al-Qur'an, baik secara sempurna, sebagian, atau bahkan kebalikan dari subtansi ayat.[58] Pendekatan *tanzīlī* bergerak dari teks ke konteks: dari teks yang dipahami bersama konteks yang mengitari turunnya menuju konteks di mana mufassir hidup. Dari proses *tanzīl*-nya, pendekatan ini mirip dengan prinsip *qiyās* (analogi) dalam *uṣūl al-fiqh.*[59]

Melalui pendekatan *tanzīlī* diharapkan adanya temuan-temuan baru terkait tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat kerukunan serta pola-pola kontekstualisasi yang dipraktikannya. Pendekatan ini juga diharapkan dapat menyingkap unsur-unsur lokalitas dalam tafsir yang akan

---

56 Husaini dan Purnomo Setiady Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 186.

57 Untuk lebih jelasnya, karakteristik pendekatan sosiologis dapat dilihat di Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis," dalam Peter Connolly (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKIS, 2002), 271.

58 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq* (Dubai: Jā'izah Dubay al-Dawliyyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2007), 33.

59 Lebih detil terkait pendekatan ini, penulis akan menguraikannya pada Bab II.

menjadi distingsi tafsir ini dari tafsir lainnya.

Kedua, adalah pendekatan analisis wacana kritis *(critical discourse analysis)*[60] yang akan menempati ruang analisis secara mikro guna menyingkap ragam kepentingan dan ideologi dalam tafsir. Pendekatan ini merupakan lanjutan dari pendekatan *tanzīlī,* di mana penulis akan menelisik lebih dalam sisi yang menjadi objek *tanzīl* (kontekstualisasi). Analisis wacana kritis mencoba menganalisis objek penelitian dengan melihat konteksnya, selain juga menganalisis sisi kebahasaan.[61] Konstelasi kekuatan yang terjadi saat proses produksi dan reproduksi makna menjadi penekanan tersendiri. Individu dipandang sebagai subjek yang berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakatnya. Oleh karena itu, pernyataannya dianggap memiliki muatan kepentingan dan ideologi. Dengan analisis wacana kritis, penelitian ini diharapkan dapat menyingkap ragam kepentingan dan ideologi yang terselip dalam tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat kerukunan, serta memberikan rasionalisasi atas objek *tanzīlī* yang ia pilih.

---

60 A.S. Hikam membagi paradigma analisis wacana menjadi tiga. *Pertama, positivisme-empiris,* yang memandang bahasa sebagai jembatan antara manusia dan objek di luar dirinya. Kebenarannya hanya dinilai berdasarkan kaidah sintaksis dan semantik, tanpa perlu mengetahui makna-makna subjektif atau nilai yang mendasarinya. *Kedua, konstruktivisme* yang memisahkan subjek dan objek bahasa. Menurut aliran ini, setiap pernyataan merupakan tindakan penciptaan makna atau pengungkapan jati diri pembicara. *Ketiga,* kritis yang mengoreksi pandangan konstruktivisme yang dianggap kurang sensitif pada proses produksi dan reproduksi makna. Dalam analisis wacana, kategori ketiga ini disebut analisis wacana kritis *(critical discourse analysis).* Selengkapnya baca Mohammad A.S. Hikam, "Bahasa dan Politik: Penghampiran Discursive Practice," dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan, Politik Wacana di Panggung Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1996), 78-86, sebagaimana dikutip oleh Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 4-7.

61 Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media* (Jakarta: Kencana, 2014), 26.

Teun A. Van Dijk menjelaskan lima karakteristik penting yang terdapat dalam analisis wacana kritis: 1) tindakan, yang memandang seseorang berbicara atau menulis dengan menggunakan bahasa untuk berinteraksi dengan orang lain; 2) konteks, yakni wacana diproduksi, dimengerti, dan dianalisis dalam bingkai konteks dan situasi tertentu; 3) historis, yang menempatkan wacana dalam konteks historis tertentu; 4) kekuasaan, yang memandang wacana sebagai bentuk pertarungan kekuasaan; 5) ideologi, yang memahami teks atau ucapan berafiliasi pada ideologi tertentu.[62]

Langkah gerak dari dua pendekatan di atas dapat dijelaskan dalam dua tahapan: 1) analisis *tanzīlī* yang akan memilah dan memisahkan realitas di sekitar mufassir yang dijadikan sebagai objek kontekstualisasi penafsiran, dan 2) analisis wacana kritis dengan lima karakteristiknya yang akan menyingkap kepentingan serta ideologi dalam realitas di sekitar mufassir yang menjadi temuan dari tahapan pertama.

Gambar 1.1. Langkah Gerak Dua Pendekatan Penelitian

62 Teun A. Van Dijk, "Discourse as Interaction in Society," dalam Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2* (London: Sage Publication, 1997), 1-37, sebagaimana dikutip oleh Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 8-14. Baca juga Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis* (Bandung: Yrama Widya, 2013), 61-64.

Secara lebih detil, pendekatan ini akan penulis uraikan pada Bab II.

Dua pendekatan ini bekerja dalam kerangka analitis yang menjadi bagian dari metode analisis data. Dengan demikian, maka runtutan inti dari penelitian ini adalah mempraktikkan metode deskriptif dengan mendeskripsikan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan terlebih dahulu. Dari deskripsi tersebut, selanjutnya penulis mempraktikkan metode analitis dengan menggunakan pendekatan *tanzīlī* dan analisis wacana kritis. Sebagai pelengkap, penulis juga membandingkan penafsiran Muhammad Sya'roni dengan beberapa penafsir untuk melihat persamaan dan perbedaan.

Alur Logika Sebaran Tema

Penelitian ini akan ditulis menjadi enam bab sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, identifikasi, perumusan, dan pembatasan masalah. Bab ini juga memuat tujuan dan signifikansi penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, serta sistematika penulisan. Bab ini menjadi gambaran umum dan kerangka pikir yang akan dikerjakan dalam menulis penelitian ini.

Bab kedua berisi tentang pengantar teori mengenai kerukunan umat beragama dan posisinya dalam perdebatan akademik, juga uraian tentang pendekatan *tanzīlī* serta analisis wacana kritis. Pembahasan ini penting didiskusikan guna mendapatkan gambaran awal mengenai konsep kerukunan umat beragama serta teori *tanzīlī* dan analisis wacana kritis sebelum nantinya dipakai untuk menganalisis tafsir ayat-ayat kerukunan.

Bab ketiga membahas latar kehidupan Muhammad Sya'roni Ahmadi dan metodologi tafsir lisannya. Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan persinggungan Muhammad Sya'roni dengan al-Qur'an, serta bagaimana ia menafsirkannya.

Bab keempat berisi analisis *tanzīlī* dan wacana dalam tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan intern umat seagama. Ini merupakan bagian dari pembahasan inti, di mana penafsirannya akan diulas dan dianalisis. Pada bab ini, penulis juga mengkaji tentang relevansi konsep dan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan intern umat seagama dalam wacana kerukunan umat Islam di Indonesia.

Bab kelima juga berisi analisis *tanzīlī* dan wacana dalam tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi, namun dikhususkan pada ayat-ayat kerukunan antar umat beragama. Ini juga bagian dari pembahasan inti, di mana penafsirannya akan diulas dan dianalisis. Penulis juga mengkaji tentang relevansi konsep dan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan antar umat beragama dalam wacana kerukunan umat beragama di Indonesia. Hal ini penting untuk mempertimbangkan pemikirannya dan sumbangsih bagi kemajuan kerukunan di Indonesia.

Bab keenam berisi penutup. Bab ini berisi kesimpulan dari penelitian penulis tentang penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan. Selain itu juga berisi rekomendasi untuk para peneliti berikutnya.

N
U

Bab II
Kajian Kerukunan, Metode *Tanzîlî*, dan Analisis Wacana dalam Penafsiran

Pada bagian ini, penulis mendiskusikan pemahaman tentang kerukunan secara umum dan urgensinya dalam kehidupan masyarakat yang majemuk. Penulis juga mengkaji isu ini dalam perspektif agama Islam, berikut fakta sejarah berkaitan hal ini. Pada akhir bab, penulis mengkaji sekilas tentang teori *tanzīlī* dan analisis wacana yang akan menjadi pisau analisis dari penelitian ini.

Definisi dan Posisi Kajian Kerukunan Umat Beragama

Kerukunan, dengan kata dasar 'rukun', berasal dari Bahasa Arab, yaitu *rukn* (ركن) dengan bentuk pluralnya: *arkān* (أركان), yang berarti cenderung, keluarga, mulia, dan anggota atau sisi yang menjadi pegangan.[1] Arti yang terakhir ini selaras

---

1 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), xiii, 185-186. *Rukn* yang berarti 'cenderung' dapat kita lihat, misalnya, dalam ayat:

وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا

yang diartikan dengan, *"dan janganlah kamu cenderung kepada orang yang zalim."* (Q.S. Hūd [11]: 113). Seluruh terjemahan ayat al-Qur'an dalam penelitian ini bersumber dari aplikasi Qur'an Kemenag in Microsoft Word.

Sementara *rukn* yang berarti keluarga atau mulia terdapat dalam ayat:

قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ

yang diartikan dengan, *"Dia (Nabi Luth As) berkata, 'sekiranya aku mempunyai kekuatan atau aku dapat berlindung kepada keluarga yang kuat."* (Q.S. Hūd [11]: 80).

dengan Kamus Bahasa Indonesia (KBI) yang mengartikan kata rukun sebagai nomina dengan makna asas, dasar, dan sendi. Contohnya adalah ungkapan "semuanya terlaksana dengan baik, tidak suatu pun menyimpang dari rukunnya."[2] Dari sini dapat dipahami bahwa maksud dari rukun Islam adalah asas Islam atau sisi-sisi yang menjadi pegangan dalam Islam.

Selain itu, KBI juga menjelaskan arti kata rukun sebagai ajektiva dengan makna baik dan damai; tidak bertengkar, bersatu hati, dan bersepakat. Contohnya adalah ungkapan "ibu berharap kamu berdua dapat hidup rukun."[3] Arti senada terdapat dalam ungkapan bahasa Inggris yang menyepadankan rukun dengan kata *harmonious* yang berarti kesepakatan antara beberapa orang atau kelompok.[4] Dalam beberapa literatur lain, istilah yang populer adalah *coexistence* yang memiliki arti 'berdampingan'.[5]

Penelitian ini secara khusus mengkaji tema kerukunan dengan arti yang terakhir ini. Dalam Bahasa Arab, makna leksikal istilah ini adalah *ta'āyush,* dari akar kata *'āsha* yang berarti hidup. Maka yang dimaksud *ta'āyush,* sebagaimana tertulis dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ* adalah *ta'āyush bi al-ulfah wa al-mawaddah,* yaitu suatu suku, kelompok, atau bangsa yang hidup dengan kasih sayang dan kecintaan antara satu dengan yang lain.[6] Istilah lain yang lebih populer untuk tema ini adalah *al-*

Adapun *rukn* yang berarti anggota atau sisi yang menjadi pegangan dapat dilihat dalam sebuah hadis tentang *ḥisāb, fa yuqālu li arkānihi inṭiqī,* yang artinya *"maka dikatakan (diperintahkan) kepada anggota badan 'bicaralah!'."* Baca Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), iv, 2280.

2 Dendy Sugono, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia*, 1323.

3 Dendy Sugono, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia,* 1323.

4 Diakses dari https://id.oxforddictionaries.com/translate/indonesian-english/ kerukunan, pada tanggal 7 Januari 2019 pukul 15.02

5 Diakses dari https://en.oxforddictionaries.com/definition/coexistence, pada tanggal 7 Januari 2019 pukul 15.05

6 Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2011), 662. Baca juga Muchlis Muhammad Hanafi, dkk.,

ta'āyush al-silmī, yaitu hidup dalam keadaan rukun dan damai atau hidup dalam iklim persatuan dan persahabatan, sehingga dapat melahirkan kehidupan yang berdampingan secara damai.[7]

Secara istilah, kerukunan atau *al-ta'āyush al-silmī* adalah kata yang umum dengan cakupan pemahaman dan penggunaan yang luas. Al-Tuwayjirī membagi ruang lingkup kerukunan setidaknya dalam tiga tingkat[8]:

Pertama, konotasi politis-ideologis, yang mengandung arti batas dari pertikaian, upaya menjinakkan perselisihan yang berlatar ideologi antara dua tentara, atau upaya-upaya lain yang semisal. Istilah kerukunan dipakai pertama kali pada kerangka ini.

Kedua, konotasi ekonomi yang disimbolkan dengan hubungan kerjasama antara pemerintah dan rakyatnya dalam hal urusan perundang-undangan, ekonomi, dan perdagangan.

Ketiga, konotasi religi, kebudayaan, dan peradaban. Pemahaman inilah yang paling mutakhir terkait istilah kerukunan. Yaitu keinginan dari para pemeluk agama dan budaya yang berbeda untuk mencari titik temu dalam mewujudkan keamanan dan perdamaian di muka bumi, di mana sesama manusia dapat hidup dalam iklim persaudaraan dan saling tolong menolong dalam kebaikan.[9]

Ketiga kerukunan di atas, meskipun berbeda secara objek dan ruang lingkup, tetapi tidak jarang ditemukan percampuran ketiganya atau keterkaitan satu sama lain. Sebagai contoh

---

Hubungan Antar- Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik), 294.

7 Baca juga Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik),* 294.

8 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān al-Tuwayjirī, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21* (Rabat: Maṭba'ah ISESCO, 1998), 12-13.

9 Definisi ini juga dipakai oleh Abaker Abdelbanat Adam. Sayangnya, ia tidak menjelaskan rujukannya ketika menguraikan pengertian ini. Baca Abaker Abdelbanat Adam, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ẓilāl al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.3, No.1, (2017), 100.

adalah stabilitas politik suatu negara, Indonesia misalnya, akan tercapai apabila rakyatnya yang berbeda-beda agama dapat hidup rukun.

Penelitian ini dibatasi pada pemahaman kerukunan yang ketiga sebagaimana disebut di atas. Dalam konteks Indonesia, istilah yang populer untuk tema ini adalah kerukunan umat beragama. Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (PBM) No. 9 dan 8 Tahun 2006, yang merupakan dasar pendirian Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), mendefinisikan kerukunan sebagai hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.[10]

Beberapa literatur lain menggunakan istilah kerukunan beragama. Istilah yang terakhir ini dikritisi oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, bahwa istilah kerukunan beragama mengesankan adanya kompromi agama atau percampuran pelaksanaan ibadah antaragama. Hal itu dilarang oleh Allah sebagaimana dalam Q.S. Al-Kāfirūn. Berbeda halnya dengan istilah kerukunan umat beragama, yang menurutnya mengesankan kompromi antarpemeluk agama atau kerukunan dalam hal *mu'āmalah* (pergaulan) sehari-hari, maka hal itu dibolehkan dalam Islam.[11]

Kajian tentang kerukunan seringkali atau bahkan pasti berhubungan dengan kajian perdamaian *(peace)* atau bina-damai *(peace building)*. Hal itu dikarenakan keterkaitan keduanya dan

---

10 Ihsan Ali-Fauzi, dkk., *Menggapai Kerukunan Umat Beragama: Buku Saku FKUB* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2018), 5.

11 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Kāfirūn [109] oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

kesatuan irama. Kerukunan adalah hasil dari usaha melakukan bina-damai.[12] Dari sini, maka kajian kerukunan berada di bawah satu atap dengan kajian bina-damai.

Untuk melihat posisi kajian kerukunan dalam perdebatan akademik, penting kiranya dipaparkan temuan-temuan riset yang mempertanyakan apa dan bagaimana Islam mendukung prinsip dan nilai-nilai perdamaian dan perang. Terkait hal ini, Abu-Nimer membaginya dalam tiga kategori utama, di mana masing-masing memiliki isu, pandangan, dan penafsiran tersendiri mengenai agama dan tradisi Islam: 1) kajian-kajian tentang perang dan jihad; 2) kajian-kajian tentang perang adil dan perdamaian; dan 3) kajian-kajian tentang nirkekerasan dan bina-damai.

1. Kajian tentang Perang dan Jihad

Hipotesis yang dimunculkan dari kelompok ini adalah bahwa agama dan tradisi Islam dengan mudah dan cara yang unik digunakan untuk mendukung perang dan kekerasan sebagai sarana penyelesaian perbedaan. Islam seolah tidak menolelir adanya perbedaan, terlebih perbedaan agama. Mereka berpendapat bahwa perang dan kekerasan merupakan bagian integral dari agama dan tradisi Islam. Mereka menutup mata dengan adanya metode-metode nirkekerasan yang terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis, bahkan menganggap hal itu bertentangan dengan tradisi keislaman.[13]

Sejumlah nama seperti Pipes, Bernard Lewis, dan Sivan masuk dalam kategori kelompok ini. Bernard Lewis misalnya, dalam banyak kajiannya ia menyudutkan dan menuduh Islam sebagai agama kekerasan. Ia mengatakan bahwa umat Islam

---

12 Ihsan Ali-Fauzi, dkk., *Agama, Kerukunan, dan Binadamai di Indonesia: Modul Lokakarya Penyuluh Agama* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2018), 34.

13 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 27.

meyakini perang hanya akan berakhir bila kalimat Allah ditegakkan di seluruh muka bumi. Artinya umat Islam akan senantiasa memerangi penganut agama lain sampai mereka masuk Islam. Ia beranggapan bahwa Islam adalah agama perang atau menyebarkan agamanya hanya melalui perang.[14]

Para pengkaji dari kelompok ini tampak berlebihan dan dalam beberapa tingkat, terobsesi dengan prinsip jihad dalam Islam. Jihad dengan kekerasan digambarkan sebagai metode utama umat Islam untuk merukunkan perbedaan internal dan eksternal mereka. Dampaknya, para sarjana dan pembuat kebijakan cenderung memandang perilaku dan tulisan kaum Muslim dengan kacamata jihad kekerasan ini. Penafsiran yang dikemukakan oleh kelompok pro jihad dianggap sebagai produk dari kecenderungan kuat Islam. Pada saat yang sama, mereka mengabaikan aspek nirkekerasan dalam agama dan tradisi budaya Islam.

Penelitian tentang hal ini biasanya fokus pada fundamentalisme dan kebangkitan mutakhir gerakan-gerakan Islam radikal.[15] Kajian-kajian sebagaimana dalam kelompok ini umumnya enggan melihat potensi masyarakat Islam untuk mewujudkan atau mengembangkan masyarakat madani atau entitas-entitas demokratis, karena perkembangan historis budaya dan agama Islam.

Pada titik ini, riset tentang jihad menghasilkan mudarat. Meski demikian, bukan berarti kekerasan, perang, dan jihad tidak perlu dikaji. Selain kasus tersebut menjadi *headlines* di media, menelitinya menjadi penting supaya masyarakat bisa

---

14 Baernard Lewis, *Kemelut Peradaban Kristen, Islam, dan Yahudi* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), 25

15 Lihat misalnya Michael Dunn, "Revitalist Islam and Democrcy: Thinking about the Algerian Quandary," dalam *Middle East Policy,* 1.2, (1992), 16-22. Baca juga Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1993), dan beberapa penelitian lainnya.

menghindari atau membebaskan diri dari kekerasan. Demikian pula, anggapan agama Islam berperan dalam bidang kekerasan juga perlu disadari dan diteliti, tetapi mesti disandingkan dengan perannya di bidang perdamaian dan penyelesaian masalah secara nirkekerasan.

2. Kajian tentang Perang Adil dan Perdamaian

Sedikit berbeda dari kelompok pertama, hipotesa yang diajukan kelompok ini adalah bahwa agama dan tradisi Islam membenarkan penggunaan kekerasan dalam kondisi-kondisi tertentu yang terbatas dan jelas. Sebaliknya, Islam dipandang sebagai agama yang menjunjung kedamaian dan keadilan. Pengerahan kekuatan terbatas dalam jihad dipandang sebagai salah satu cara untuk mewujudkan kedamaian dan keadilan. Penggunaannya dalam menyelesaikan konflik internal dan eksternal harus mempertimbangkan kondisi dan situasi.[16]

Beberapa sarjana seperti Mahmoud Ayoub, Sohail Hashmi, dan Abdolaziz Sachedina menjadi bagian dari kelompok ini, meskipun dari sisi yang lain juga dapat dikategorikan sebagai kelompok ketiga. Hashmi misalnya, ia mengakui asumsi damai Islam, tapi sekaligus mendukung argumen bahwa Islam tidak bisa menjadi agama "nirkekerasan mutlak", karena agama ini membenarkan tindakan perang dan pengerahan kekuatan dalam kondisi-kondisi tertentu. Namun yang perlu dicatat adalah argumen utama Hashmi: meskipun Islam membolehkan pengerahan kekuatan, ia melarang agresi. Tujuan utama Islam adalah mewujudkan kedamaian lewat keadilan serta menjaga keyakinan dan nilai-nilai.[17]

---

16 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 28.

17 Selengkapnya baca Sohail H. Hashmi, "Interpreting the Islamic Ethic of War and Peace" dalam Sohail H. Hashmi (Ed.), *Islamic Political Ethic: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 194-216.

Argumen bahwa Islam tidak mutlak melarang perang atau penggunaan kekerasan dapat dilihat dalam beberapa ayat, misalnya:

أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ ١٨

"Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sung-guh, Allah Mahakuasa menolong mereka itu."

Abdullah Yusuf Ali menggambarkan dengan baik prinsip-prinsip penerapan jihad di wilayah perang dengan mengatakan bahwa perang diizinkan dalam mempertahankan diri dan batas-batas yang jelas. Ketika dilaksanakan, ia harus didorong oleh ketegasan (bukan kekejaman), tapi hanya demi memulihkan kedamaian dan kebebasan untuk beribadah kepada Allah. Dalam keadaan apa pun, batasan tegas tidak boleh dilanggar: perempuan, anak-anak, orang lanjut usia dan lemah tidak boleh dianiaya, tidak boleh menebang pohon dan tanaman, dan tidak boleh menangguhkan perdamaian saat musuh menginginkan perdamaian.[19]

Dalam ayat perang, Quraish Shihab menekankan agar pemahamannya tidak dilepaskan dari konteks. Ia menyebut bahwa izin berperang kepada umat Islam pada masa Nabi saw dikarenakan terjadinya ganggungan atas keberagamaan, bukan karena kekufuran atau ketidakislaman. Justru izin tersebut untuk membela nilai-nilai agama.[20] Hal senada juga diungkap oleh Ali Mustafa Yaqub yang menyebut bahwa peperangan yang terjadi pada masa Nabi saw tidak disebabkan oleh perbedaan agama, tapi oleh alasan lain seperti masalah sosial.[21]

---

18 Q.S. al-Ḥajj [22]: 39.

19 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an* (Brentwood: Amana Corporation, 1991), 76, kom. 204.

20 M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan* (Ciputat: Lentera Hati, 2018), 65.

21 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace* (Ciputat: Maktabah

Dari sini, dipahami bahwa peperangan yang diperintahkan oleh Allah swt dan dijalani oleh Nabi saw adalah tindakan melawan kezaliman dan gangguan keberagamaan dari orang kafir. Al-Qur'an meligitimasi jalan perang mana kala tidak ada lagi solusi untuk menghindarkan penganiayaan dan mewujudkan keamanan. Pun sebelum bertarung, musuh diberi alternatif bergabung dan berdamai dengan kaum muslim terlebih dahulu. Jika alternatif ditolak, maka tidak ada jalan lain kecuali perang, dengan tetap berusaha melindungi anak-anak dan perempuan serta menjaga lingkungan dan pepohonan.[22]

Peperangan memang tidak menyenangkan, dan bahkan bisa jadi buruk, tetapi ia menjadi baik jika dilakukan untuk membela diri dan kebenaran. Perintah perang dalam Islam tidak berlaku mutlak, melainkan hanya kepada non-Muslim yang memerangi Muslim saja, sebagaimana maksud yang dikandung oleh Q.S. Al- Baqarah [2]: 190.[23] Peperangan dihentikan bukan saat agama Islam tersebar ke seluruh dunia, melainkan saat penganiayaan dari musuh berakhir. Demikian uraian Quraish Shihab dalam menafsiri Q.S. Al-Baqarah [2]: 193.[24]

Dalam konteks ini, Sachedina melihat bahwa al-Qur'an telah berupaya menciptakan batasan moral terkait penggunaan kekuatan, mengizinkan penggunaannya hanya secara defensif dan hanya dalam konteks perlakuan manusia antar-perseorangan. Akan tetapi, hal itu justru digunakan oleh sebagian kalangan untuk membenarkan penggunaan kekuatan ofensif dalam jihad dengan menyerang orang-orang yang ingkar atau mengislamkan mereka dengan paksaan. Tentu hal yang

---

Darus- Sunnah, 2016), 62

22 M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, 82.

23 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace*, 45-46.

24 M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, 85-86.

demikian tidak didukung al-Qur'an.[25]

Pada intinya, kajian dari kelompok ini menilai bahwa penyelesaian pertikaian dengan perang-adil dapat dibenarkan dan memiliki cantolan dalam tradisi Islam, tetapi pendekatan non-agresi, pencarian keadilan, bahkan cara-cara damai dan nirkekerasan, dianggap lebih tepat dan disukai untuk menyebarkan keyakinan Islam dan untuk mempersatukan komunitas Muslim. Cara-cara damai ini mendapatkan pembenaran dalam komitmen al-Qur'an dan hadis Nabi saw ketika melakukan perlawanan dengan nirkekerasan selama tahun-tahun pertamanya di Mekkah. Bahkan keengganannya untuk mengesahkan peperangan terbatas setelah hijrah ke Madinah dianggap mendukung pandangan bahwa peperangan tidak diinginkan kaum Muslim dan ia hanya diperbolehkan jika tak ada cara lain yang efektif untuk melawan kezaliman dan serangan terhadap keimanan.[26]

Akan tetapi, kedamaian, nirkekerasan, dan pasifisme dianggap sebagian sarjana sebagai suatu penyerahan terhadap ketidakadilan yang berakibat pada ketidakmampuan mempertahankan nilai-nilai kesetaraan, kebebasan, dan keadilan. Terdapat beberapa ayat, seperti Q.S. al-Furqān [25]: 68-69, Q.S. al-Isrā' [17]: 33, dan Q.S. al-An'ām [6]: 151, yang membawa sejumlah sarjana kelompok kedua ini pada kesimpulan bahwa Islam sebagai agama tidak memberikan dasar untuk penolakan mutlak terhadap kekerasan atau doktrin pasifisme absolut. Islam selalu mendorong para pengikutnya untuk mengambil jalan tengah dan jalan realistis dalam menyelesaikan persoalan sehari-hari. Pelarangan mutlak terhadap kekerasan tidak akan jadi jalan tengah, maka penggunaan kekuatan terbatas diperbolehkan dalam kondisi tertentu.[27]

---

25 Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* 202-206

26 Terry Nardin (Ed.) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 249.

27 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam:*

Abu-Nimer menyimpulkan bahwa terdapat tiga prinsip utama dalam kelompok ini. *Pertama,* ada kondisi-kondisi tertentu yang diizinkan oleh agama Islam untuk menggunakan kekerasan dengan catatan hal itu dapat mengurangi kemungkinan perang dan kekerasan. *Kedua,* jihad di dalam Islam tidak selalu bermakna penggunaan kekerasan dan kekuatan dalam menghadapi orang lain, baik Muslim maupun non-Muslim. Dan *ketiga,* pelarangan perang atau penggunaan kekuatan yang mutlak tidak didukung secara teologis di dalam Islam.[28]

3. Kajian tentang Nirkekerasan dan Bina-Damai

Dalam dua kategori sebelumnya, para sarjana mendasarkan penelitiannya pada teori perang-adil atau kajian-kajian keagamaan dan teologis atas teks suci. Adapun kajian dalam kelompok ketiga ini dijalankan dalam kerangka kajian perdamaian, teori-teori nirkekerasan, atau pendekatan pembaruan Islam atas kitab suci dan tradisi. Pandangan mereka dapat dinyatakan dalam hipotesis berikut: "Kini tidak ada alasan teologis apa pun bahwa masyarakat Islam tidak dapat memainkan peran sebagai pelopor dalam pengembangan nirkekerasan, dan terdapat setiap alasan bahwa beberapa di antara mereka memang harus memimpin pengembangan nirkekerasan."[29]

Seperti kajian dalam kategori kedua, beberapa kajian dalam kaetogori ketiga ini juga membenarkan penggunaan kekerasan terbatas dalam kondisi-kondisi tertentu, hanya saja proyek keseluruhannya adalah mendamaikan tradisi keislaman dengan metodologi dan praktik nirkekerasan. Dari sini, maka perbedaan antar keduanya terletak pada penekanan terhadap keutamaan nirkekerasan dan perdamaian yang dipengaruhi keyakinan atau

---

Teori dan Praktik, 38-39.

28 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 43.

29 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 44.

kerangka teoretis mereka. Kelompok ketiga ini tidak terlalu menekankan landasan teologis perang-adil atau penggunaan kekerasan. Mereka lebih menyerukan perumusan pendekatan nirkekerasan dalam Islam.[30]

Satha-Anand menguraikan delapan tesis ketika membicarakan Islam dan kekerasan: 1) Bagi kaum Muslim, persoalan kekerasan adalah bagian integral dari bidang moral Islam; 2) Kekerasan, seandainya ada, yang digunakan kaum Muslim, harus dikawal oleh aturan-aturan yang ditentukan dalam Al-Qur'an dan Hadis; 3) Jika kekerasan tak bisa membedakan mana prajurit dan mana yang bukan, maka ia tak bisa diterima dalam Islam; 4) Teknologi pemusnah modern membuat pembedaan tersebut hampir mustahil sekarang ini; 5) Di dunia modern, kaum Muslim tak bisa menggunakan kekerasan; 6) Islam mengajarkan kaum Muslim untuk berjuang demi keadilan dengan pemahaman bahwa kehidupan manusia itu memiliki tujuan dan bersifat sakral; 7) Untuk setia pada Islam, kaum Muslim harus menggunakan nirkekerasan sebagai cara berjuang yang baru; dan 8) Islam pada dirinya sendiri adalah tanah subur untuk nirkekerasan karena potensinya untuk perlawanan, disiplin kuat, tanggung jawab bersama dan sosial, keteguhan hati, pengorbanan diri, dan keyakinan pada kesatuan komunitas Muslim dan keutuhan umat manusia.[31]

Meskipun dalam tesis keduanya, Satha-Anand membolehkan penggunaan kekerasan terbatas, di tesis kelimanya dia mencegah penggunaannya pada masa sekarang. Karenanya, dalam kajian ini, ia dan lainnya dibedakan dari sarjana-sarjana dua kategori sebelumnya. Abu-Nimer menguraikan beberapa

---

30 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 44.

31 Chaiwat Satha-Anand, "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions," dalam Glenn Paige, dkk. (Ed.), *Islam and Nonviolence* (Honolulu: Centre for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 1993), 7-26.

justifikasi paradigma nirkekerasan Islam: 1) Konteks historis wahyu al-Qur'an sudah berubah dan penggunaan kekerasan sebagai sarana untuk merukunkan perbedaan seharusnya berubah juga; 2) Perubahan besar-besaran dalam status komunitas Muslim di dalam sistem global dan komunitas lokal menghilangkan keampuhan dan ketahanan cara-cara penggunaan kekerasan; 3) Kesalingtergantungan global secara sosial, ekonomi, dan politik membuat penggunaan kekerasan tak bisa dilakukan, terutama dalam bentuk senjata pemusnah massal, untuk menyelesaikan pertikaian; 4) Kenyataan global baru, yang mencakup sistem persenjataan yang maju dan bentuk peperangan yang kian merusak, mengharuskan kaum Muslim untuk meninggalkan cara-cara kekerasan; dan 5) Sebagai bagian kecil dari kehidupan Nabi Muhammad saw dan kitab suci, kekerasan mestinya tak lebih penting bagi kaum Muslim sekarang dibanding dulu.[32]

Abu-Nimer menyebut di antara kajian rintisan yang mengesankan tentang nirkekerasan dan bina-damai adalah paradigma Islam pluralis yang ditulis oleh Sachedina. Ia menegaskan perlunya paradigma Islam pluralis yang baru dalam menghadapi "yang lain". Dengan pendekatan idealis empiris, Sachedina mengajukan kajian komprehensif dan penyelidikan yang rinci tentang pluralisme serta akar-akarnya dalam agama dan tradisi keislaman. Kajian ini menjadi satu contoh dari makin banyaknya karya-karya ilmiah yang beralih dari kelompok perang-adil dan perdamaian ke kelompok bina-damai. Dia menelusuri dan menentukan tentang bagaimana hubungan antara politik dan agama, di mana pluralisme keagamaan dan keberagaman tidak hanya dijamin oleh toleransi pasif, tapi juga oleh perlindungan akan hak-hak asasi manusia. Menurutnya, pluralisme keagamaan adalah sumber utama yang bisa digali

32 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 46-47.

umat manusia untuk mewujudkan kedamaian dan keadilan di masyarakat kontemporer.[33]

Paradigma Islam pluralis sebagai bagian dari kajian nirkekerasan juga diajukan oleh Farid Esack. Ia berpendapat bahwa al-Qur'an secara eksplisit menerima pluralisme agama. Bahkan secara tegas al-Qur'an mencela eksklusivisme agama yang sempit, sebagaimana ditampilkan oleh kaum Yahudi dan Nasrani di Hijaz yang mengklaim sebagai satu-satunya kekasih Allah, sehingga merasa dirinya berhak memperlakukan orang-orang di luar mereka secara hina.[34] Al-Qur'an mengakui keabsahan semua agama wahyu dalam dua hal: menerima keberadaan kehidupan religius kaum lain dan menerima pandangan bahwa pemeluk setia agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan.[35]

Terdapat sejumlah petunjuk al-Qur'an terkait legitimasi esensial kaum lain: *pertama,* Ahli Kitab, diakui sebagai bagian dari komunitas karena menerima wahyu, sebagaimana Q.S. al-Mu'minūn [23]: 52; *kedua,* al-Qur'an bersikap murah hati dalam dua bidang sosial terpenting: makanan dan perkawinan, sebagaimana tersurat dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 5; *ketiga,* norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui oleh al-Qur'an, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 47; dan *keempat,* kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lain, sebagaimana diungkap oleh Q.S. al-Ḥajj [22]: 40.[36]

---

33 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 47-48. Uraian lengkap Sachedina tentang hal ini dapat dibaca dalam Abdolaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001).

34 Sikap semacam ini sebagaimana disinggung dalam Q.S. al-Jumu'ah [62]: 6; Q.S. al-Mā'idah [5]: 18; dan Q.S. al-Nisā' [4]: 49.

35 Selengkapnya baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 203-305.

36 Selengkapnya baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 206-207.

Dengan pendekatan hermeneutika, Esack berkesimpulan bahwa al-Qur'an mendukung teologi pluralisme agama dalam memperjuangkan kaum marjinal dan tereksploitasi. Al-Qur'an mendukung solidaritas terhadap penganut agama lain maupun kaum tak beragama yang tertindas dan tersisih. Dukungan semacam ini hanya dapat disingkap oleh mereka yang terlibat dalam perjuangan pembebasan, yang mencari spirit al-Qur'an berdasar praksis liberatif mereka.[37]

Dalam mendukung gagasan-gagasan bahwa Islam sangat menganjurkan nirkekerasan, para sarjana menunjukkan beberapa komunitas nirkekerasan Muslim. Abu-Nimer misalnya, ia menganalisis studi kasus bina-damai dan resolusi konflik yang terjadi di kalangan Arab-Muslim sebagai gambaran praktik aktual nilai-nilai perdamaian. Melalui studi kasus gerakan Pashtun dan kajian Intifada Palestina, ia berkesimpulan bahwa kebudayaan tradisional yang sangat berbeda bisa memunculkan sumber-sumber Islam yang sama untuk mendasari kampanye-kampanye keadilan dan kedamaian yang bersifat nirkekerasan. Ini terlihat jelas dalam kasus Palestina dan dalam konteks penyelesaian perselisihan tradisional di dalam kebudayaan Arab-Muslim.[38]

Dari penelitiannya, Abu-Nimer mengajukan prinsip-prinsip pemandu yang relevan untuk digunakan dalam kebijakan, penelitian, dan pembentukan teori nirkekerasan dan bina-damai: 1) Identitas keagamaan Islam menyediakan landasan yang efektif untuk rekrutmen warga agar ikut serta dalam kampanye nirkekerasan dengan memelihara identitas dan disiplin yang kuat; 2) Nilai-nilai keagamaan Islam menyediakan landasan yang kuat bagi tujuan-tujuan aktivis nirkekerasan, yakni melayani yang lain serta melakukan perbaikan sosial, ekonomi, dan politik; 3) Penafsiran ulang atas nilai-nilai keagamaan dapat meredakan

---

37 Baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 316.

38 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 242-243.

kecenderungan kekerasan dalam suatu konflik dan mendorong para aktivis untuk menghindari intoleransi terhadap orang lain; 4) Aksi-aksi nirkekerasan memungkinkan banyak Muslim untuk lebih efektif secara politik ketimbang menggunakan taktik-taktik kekerasan; 5) Ajaran dan wacana keagamaan Muslim dapat menyediakan landasan yang memungkinkan orang untuk mempersoalkan makna tradisi mereka sendiri; dan 6) Komitmen keagamaan kaum Muslim mendukung keteguhan dan keberanian kepemimpinan nirkekerasan mereka.

Dari uraian tiga kajian di atas, penelitian ini dapat dikategorikan sebagai kajian nirkekerasan dan bina-damai. Selain karena penekanan kajian yang mengarah kepada keutamaan nirkekerasan dan perdamaian yang dipengaruhi keyakinan atau kerangka teoretis, hal itu juga dapat dilihat dari tujuannya untuk menggali wacana dan kepentingan dari penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan.

Nabi Muhammad Saw dan Kerukunan Umat Beragama

Untuk melihat pandangan Islam tentang kerukunan umat beragama, tidak cukup hanya dengan melihat praktik keberagamaan pemeluknya. Agama dan sikap keagamaan adalah dua hal yang berbeda meski saling terkait. Pemahaman atau praktik keagamaan seorang muslim belum tentu mencerminkan agama Islam itu sendiri. Tidak jarang terdapat pemahaman yang bertolak belakang antara seorang muslim dengan muslim lainnya dalam satu masalah tertentu. Bahkan dari satu teks keagamaan yang sama dapat dipahami secara berbeda oleh orang yang berbeda.

Sepintas, doktrin agama Islam ibarat dua sisi mata uang. Satu sisi dipahami secara eksklusif oleh umatnya, dan pada sisi yang lain dipahami secara inklusif. Karena itu pula, Islam menyimpan sejarah perkembangannya yang beragam. Sejatinya, bukan agamanya yang memiliki dua wajah, melainkan

pemahaman pemeluknya yang berbeda. Teks sucinya satu, tapi pemahamannya bisa lebih dari satu. Dalam pandangan Khaled Abou el-Fadl, sebagaimana dikutip Abdul Jamil Wahab, makna teks suci bergantung pada moral pembacanya. Bagi penganut Islam ekslusif, makna teks al-Qur'an akan mengarah kepada pemahaman ekslusif, begitu juga sebaliknya.[39]

Maka untuk menghilangkan bias pandangan Islam tentang kerukunan, penting kiranya merujuk langsung sumber agama Islam itu sendiri, yakni al-Qur'an yang dijelaskan dengan praktik kehidupan (hadis) Nabi saw. Secara struktural, hadis menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an. Sedangkan dari sisi fungsi, hadis menjadi penjelas dari al-Qur'an atau tambahan dari hal-hal yang belum tercantum di dalamnya.[40] Keduanya menjadi representasi pandangan Islam.

Al-Qur'an secara *ṣarīḥ* (jelas) menyebut bahwa risalah Nabi Muhammad saw atau Islam di muka bumi ini adalah sebagai *raḥmah li al-'ālamīn* (rahmat bagi semesta alam), sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 107:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ[41]

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam."

Pada ayat ini, Allah swt menggunakan perangkat pembatasan *(adāt al-qaṣr)* berupa *nafy* (peniadaan) dan *istithnā'* (pengecualian)[42] untuk membatasi risalah Nabi saw

39 Abdul Jamil Wahab, *Harmoni di Negeri Seribu Agama* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), 74.

40 Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1982), 377.

41 Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 107.

42 Muhammad Sya'roni Ahmadi mendefinisikan *qaṣr* dalam tafsir sebagai pengkhususan sesuatu dengan yang lain dengan cara yang khusus, seperti pengkhususan Nabi Muhammad saw pada kerasulan dalam contoh *wa mā Muḥammadun illā rasūl,* yang berarti *tidaklah Muhammad kecuali seorang Rasul.* Baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-*

hanya sebagai rahmat bagi seluruh alam. Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, risalah ini meniscayakan pada kerahmatan Nabi saw atas seluruh makhluk. Kalaulah ada ayat dan sikap Nabi saw yang sepintas tampak tegas atau bahkan keras, maka mesti dipahami melalui pendekatan rahmat.[43] Quraish Shihab menulis bahwa kalaulah ada ajaran Nabi saw yang sepintas terlihat berat, semua itu tidak lain demi kemaslahatan umatnya. Nabi saw lebih dahulu teriris-iris hatinya melihat kesulitan atau penderitaan manusia.[44]

Secara umum rahmat dipahami sebagai kasih sayang. Maka ayat ini menjadi argumen kerahmatan Islam. Bahwa Islam adalah agama kasih sayang dan harus menampilkan wajah kasih sayang, bukan kekerasan. Kasih sayang Islam ini tidak hanya terbatas kepada umat Islam belaka, tetapi kepada seluruh alam atau makhluk, mulai dari manusia, malaikat, jin, hewan, hingga tumbuh-tumbuhan.[45] Rahmat Islam tidak memandang agama, ras, ataupun suku-bangsa.

Risalah rahmat Islam ini sekaligus menguatkan pentingnya kerukunan sesama manusia dengan menjunjung tinggi nilai persamaan, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 13. Bahkan Islam mengharuskan umatnya untuk mengimani para rasul (utusan) dengan tanpa membedakan satu sama lain. Hal ini, sebagaimana ungkap Rashīd Riḍā, mengisyaratkan bahwa agama Allah yang diturunkan ke bumi melalui para rasulnya adalah sama dari segi *uṣūl* (pokok)nya, tetapi berbeda secara praktik ibadah dan syariatnya sesuai tuntutan waktu dan tempat. Hal ini berlangsung hingga diutusnya Muhammad yang

---

Tafsīr (t.tp.: t.p., t.th.), 70.

43 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 107 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

44 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ* (Ciputat: Lentera Hati, 2017), viii, 134.

45 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, viii,135.

membawa pokok-pokok ajaran yang kompatibel untuk semua waktu dan tempat, disertai kebolehan untuk berijtihad demi memperoleh kemaslahatan umat.[46]

Universalisme Islam ini, pada gilirannya, menciptakan peradaban Islam yang inklusif dan dialogis dengan peradaban bangsa. Islam tidak menghendaki pemaksaan atas keseragaman budaya yang hanya akan menimbulkan pertikaian. Sebaliknya, Islam ingin berinteraksi positif dan mewarnai kebudayaan yang beraneka ragam. Pada saat yang sama, Islam juga tidak menghendaki keseragaman agama ketika pada kenyataannya keragaman agama adalah bagian dari *sunnatullah,* sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Mā'idah [5]: 48 dan Q.S. Hūd [11]: 118-119. Harapan mengenai satu agama untuk semua umat manusia merupakan angan-angan yang tidak realistis. Allah swt menghendaki makhluknya berbeda dan beraneka ragam, namun tetap dalam satu arah, yaitu meng-Esa-kan-Nya, mengimani alam gaib dan beramal saleh. Inilah pokok-pokok agama samawi yang disepakati oleh semua risalah, mulai Nabi Adam as. hingga Nabi Muhammad saw.[47]

Konsep universalisme Islam menjadi dasar umat Islam dalam berinteraksi dengan pemeluk agama lain. Dari sini, muncul pandangan Islam tentang relasi Muslim dengan non-Muslim. Ini merupakan dimensi yang memberi ruang kepada umat Islam untuk bersikap toleran terhadap pemeluk agama lain. Sikap ini bukan berarti menihilkan perbedaan di antara mereka. Islam, begitu juga agama lain, tentu memiliki konsep teologi masing-masing yang berbeda. Mereka pun akan merasa bahwa agamanya lebih baik dan paling benar dibanding agama lain. Akan tetapi, hal itu jangan sampai menghalangi mereka

---

46 Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1960), 153

47 Muḥammad 'Imārah, *al-'Aṭā' al-Ḥaḍarī li al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2004), 81-82. Baca juga 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān al-Tuwayjirī, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21*, 19-20.

untuk mengenal dan hidup rukun satu sama lain.[48]

Setiap Muslim tentu merasa lebih dekat dengan saudara yang seagama ketimbang dengan mereka yang beda agama. Akan tetapi, persaudaraan seagama ini jangan sampai menafikan persaudaraan-persaudaraan lain. Al-Qaraḍāwī menyebut tiga jenis *ukhuwah* (saudara) yang ada dalam Islam, selain *ukhuwah dīniyah* (saudara seagama): *ukhuwah waṭaniyah* (saudara setanah air), *ukhuwah qawmiyah* (saudara sesama suku atau kaum), dan *ukhuwah insāniyah* (saudara sesama manusia).[49]

Muṣṭafā al-Sibā'ī menggambarkan dengan sangat baik kerahmatan Islam yang membawa kebahagiaan bagi umat manusia. Selain kewajiban mengimani para Nabi dan Rasul dengan tanpa membedakan mereka, umat Islam juga diharuskan bergaul secara baik dengan umat lain. Islam mewajibkan kepada pemerintah untuk menjaga tempat ibadah setiap umat beragama. Tidak diperkenankan menzalimi umat agama lain dalam bidang hukum, melainkan memperlakukan seluruh rakyat secara egaliter. Hak hidup dan kehormatan semua umat beragama dijaga dengan baik oleh pemerintah Islam, sebagaimana ia menjaga hak hidup dan kehormatan umat Islam.[50]

Konsepsi universalitas Islam yang menyeru kepada kerukunan hidup sebagaimana tersebut di atas dapat dikonfirmasi melalui praktik kehidupan Nabi saw. Sejarah telah mencatat keberhasilannya yang mampu merumuskan strategi yang tepat untuk menciptakan suasana hidup rukun dalam suatu masyarakat majemuk tanpa adanya diskriminasi. Rumusan tersebut tertuang dalam Piagam Madinah, yang oleh Syahrin Harahap disebut sebagai pembumian ajaran al-Qur'an

---

48 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān al-Tuwayjirī, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21*, 20-21.

49 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1997), 197.

50 Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Min Rawa'ī' Haḍarātinā* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999), 98-99.

dalam bidang sosio-politik.[51]

Sebelum Islam datang, struktur masyarakat Arab didasarkan pada susunan klan di mana keanggotaannya didasarkan pada hubungan darah.[52] Sistem ini menumbuhkan solidaritas yang kuat antarmereka, sehingga mereka mampu bertahan hidup di tanah padang pasir tersebut.[53] Sayangnya, sistem ini justru mengakibatkan disharmoni antara satu suku dengan lainnya. Tidak jarang permusuhan dan peperangan terjadi di sana.[54]

Di Madinah, permasalahan yang demikian ini semakin komplek dikarenakan beragamnya kelompok agama, etnis dan keyakinan. Terdapat suku Aws dan Khazraj serta kelompok Yahudi yang selalu terlibat dalam permusuhan untuk merebut pengaruh kepada masyarakat Madinah. Kondisi yang demikian ini tentu mengharapkan datangnya juru damai yang kuat dan menguasai sebagian besar atau seluruh wilayah Madinah.[55] Maka ketika Nabi saw datang, ia kemudian mempelajari potret masyarakat Madinah dengan seksama, hingga akhirnya dicetuskan Piagam Madinah.

Melalui Piagam Madinah, Nabi saw memperkenalkan ide-ide yang cemerlang dalam menciptakan toleransi sosio-religius dan budaya seluas-luasnya. Dalam pandangan Syahrin, tujuan ideal yang hendak dicapai melalui piagam ini sebenarnya adalah terciptanya tata sosio-politik yang ditegakkan atas landasan iman dan moral, dengan tetap menjamin kebebasan setiap golongan untuk mengembangkan pola-pola budaya sesuai

---

51 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 35.

52 Carl Brocelman (Ed.), *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Keagen Paul, 1974), 4.

53 W. Motogmery Watt, *Muhammad et Mecca* (New York: Oxford at The Clarendon Press, 1953), 16.

54 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 37.

55 W. Motogmery Watt, *Muhammad at Medina* (New York: Oxford at The Clarendon Press, 1953), 173.

keyakinan masing-masing.[56]

Sebagian kalangan menyangsikan keberadaan Piagam Madinah, lantaran sumbernya berasal dari Ibn Isḥāq yang tidak mencantumkan sanad. Tetapi, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, pendapat tersebut terbantahkan oleh penelitian Akram Ḍiyā' al-'Umarī yang menemukan sumber otentik selain Ibn Isḥāq, serta butir-butirnya secara terpisah pada kitab-kitab hadis standar, termasuk *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim.* Hanya saja, temuan Akram menyebut bahwa piagam tersebut terdiri dari dua bagian: satu berkaitan dengan orang-orang Yahudi yang disusun lebih awal dan satunya lagi berkaitan dengan hak dan kewajiban kaum Muslim. Para sejarawan kemudian menggabungnya menjadi satu piagam.[57] Terlepas dari waktu terjadinya dan perbedaan antara satu atau dua piagam, yang jelas temuan ini mengukuhkan otentisitas Piagam Madinah.

Sayhrin Harahap mengidentifikasi butir-butir dalam Piagam Madinah yang berkaitan dengan kerukunan intern-umat seagama sebagaimana berikut:

a. Kaum muslimin tidak membiarkan seorang muslim yang dibebani dengan utang atau beban keluarga. Mereka memberi bantuan dengan baik untuk keperluan membayar tebusan atau denda. Seorang muslim tidak akan bertindak senonoh terhadap sekutu (tuan atau hamba sahaya) muslim yang lain (butir 12).
b. Seorang muslim tidak diperbolehkan membunuh seorang muslim lain untuk kepentingan orang kafir, dan tidak diperbolehkan pula menolong orang kafir dengan merugikan orang muslim (butir 14).

---

56 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 41.

57 Selengkapnya baca Akram Ḍiyā' al-'Umarī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah al-Ṣaḥīḥah* (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1994). Baca juga M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad* (Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2018), 493.

c. Seorang muslim, dalam rangka menegakkan agama Allah, menjadi pelindung bagi muslim yang lain di saat menghadapi hal-hal yang mengancam keselamatan jiwanya (butir 19).
d. Bila kamu sekalian berbeda pendapat dalam suatu hal, hendaklah perkaranya diserahkan kepada (ketentuan) Allah dan Muhammad (butir 23).[58]

Adapun butir-butir yang berkaitan dengan kerukunan antarumat beragama adalah sebagai berikut:

a. Kedua pihak; kaum Muslimin dan Yahudi bekerja sama dalam menanggung pembiayaan dikala mereka melakukan perang bersama (butir 24).
b. Sebagai satu kelompok Bani 'Auf hidup berdampingan dengan kaum muslimin. Kedua belah pihak memiliki agama masing-masing. Demikian pula dengan sekutu masing-masing. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan dosa dalam hal ini, maka akibatnya akan ditanggung oleh diri dan warganya sendiri (butir 25).
c. Bagi kaum Yahudi Bani Harith berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani 'Auf (butir 27).
d. Bagi kaum Yahudi bani Sa'idah berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani 'Auf (butir 28).
e. Bagi kaum Yahudi Bani Jusman berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani 'Auf (butir 29).
f. Bagi kaum Yahudi Bani Aus berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani 'Auf (butir 30).
g. Bagi kaum Yahudi Bani Tha'labah berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani 'Auf (butir 31).
h. Bagi warga Jafnah, sebagai anggota Bani Tha'labah berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku pada Bani Tha'labah (butir 32).
i. Bagi Bani Shuṭaybah berlaku ketentuan sebagaimana yang

58 Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Jayl, 1411 H), 3, 33-34. Baca juga Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 41-42.

berlaku pada Bani 'Auf. Dan bahwa kebajikan itu berbeda dengan perbuatan dosa (butir 33).

j. Sekutu (hamba sahaya) Bani Tha'labah tidak berbeda dengan Bani Tha'labah itu sendiri (butir 34).

k. Kelompok-kelompok keturunan Yahudi tidak berbeda dengan Yahudi itu sendiri (butir 35).[59]

Poin-poin yang ada dalam Piagam Madinah ini menjadi modal besar bagi umat Islam untuk mewujudkan kerukunan hidup umat beragama. Al-Būṭī menyebut sisi keadilan menjadi poin yang dapat dipetik dari piagam tersebut dalam rangka membangun kerukunan hidup antarumat beragama. Sementara dalam kaitan kerukunan intern-umat seagama, persatuan, saling membantu satu sama lain, kesetaraan sesama Muslim, serta menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai patokan bersama, adalah poin yang mesti dipegangi oleh mereka.[60]

Selain konten berupa butir-butir kerukunan intern-umat seagama dan antarumat beragama, Piagam Madinah juga menjadi kebijakan Negara dalam rangka mewujudkan kerukunan antara pemerintah dan umat beragama. Butir-butir tersebut mengikat penduduk pendatang Madinah (Muhajirīn) dan penduduk aslinya (Anṣār), bahkan kaum Yahudi yang telah menetap di sana sejak abad kedua. Mereka semua dikategorikan sebagai *ummah* (umat) yang bebas melaksanakan ajaran agamanya masing-masing. Kebebasan itu, sebagaimana ditulis Zainal Abidin Ahmad, diperinci lebih lanjut dalam amandemen Piagam Madinah ke-1 yang mengembangkan kata Yahudi pada butir 25 dan 35 dengan menambahkan masuknya kaum Kristen.[61]

---

59 Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah,* 3, 34. Baca juga Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 42-43.

60 Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dār al- Salām, 2017), 153-154.

61 Zainal Abidin Ahmad menyebutkan 10 poin perjanjian yang dibuat antara Muhammad dengan kaum Kristen untuk pertama kali. Lihat Zainal

Interaksi Nabi saw dengan orang Kristen atau Nasrani sebenarnya telah berlangsung sejak awal kenabiannya. Waraqah ibn Naufal, sepupu Khadijah, adalah salah seorang pendeta Nasrani yang mengakui kenabian Muhammad pasca didatangi malaikat Jibril untuk menyampaikan ayat al-Qur'an yang pertama kali turun. Bahkan Waraqah menyatakan kesiapannya untuk membela Nabi saw sekiranya nanti ia diusir oleh kaumnya.[62] Meskipun singkat, kisah ini setidaknya menggambarkan kerukunan hidup yang dijalani oleh Nabi saw bersama non- Muslim.

Kisah yang lebih menarik pernah terjadi ketika Nabi saw telah menetap di Madinah. Dalam riwayat Ibn Isḥāq dikisahkan bahwa ketika Nabi saw bersama para sahabat hendak menunaikan salat Ashar di Masjid Nabawi, tiba-tiba datang serombongan umat Nasrani Najran berjumlah enam puluh orang dipimpin oleh Uskup Abū al-Ḥārithah ibn 'Alqamah. Mereka bermaksud melakukan kebaktian dengan menghadap ke arah timur. Melihat hal itu, para sahabat hendak melarangnya, namun Nabi saw justru meminta agar mereka dibiarkan melaksanakan kebaktian.[63]

Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 47-48.

62 Kisah interaksi Nabi saw dengan Waraqah ibn Naufal terabadikan dalam hadis riwayat al-Bukhārī. Tepatnya, pasca malaikat Jibril menemui Nabi saw untuk menyampaikat ayat *iqra',* lau Nabi saw menceritakan kejadian tersebut kepada Waraqah. Waraqah pun berkata, "Ini adalah Nāmūs, seperti yang pernah Allah turunkan kepada Musa. Seandainya saya masih muda dan masih hidup saat kamu nanti diusir oleh kaummu." Lalu Rasulullah saw bertanya, "Apakah saya akan diusir oleh mereka?" Waraqah menjawab, "Iya. Karena tidak ada satu orang pun yang datang dengan membawa seperti apa yang kamu bawa ini kecuali akan disakiti (dimusuhi). Seandainya aku ada saat kejadian itu, pasti aku akan menolongmu dengan kemampuanku." Waraqah tidak mengalami peristiwa yang diyakininya tersebut karena lebih dahulu meninggal dunia. Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (t.tp.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), i, 7.

63 Kisah ini diriwayatkan oleh Ibn Isḥāq sebagaimana dinukil oleh Ibn al-Qayyim al- Jawziyah. Hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Ibn Sa'd. Baca Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Zād al-Ma'ād* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994),

Ali Mustafa Yaqub men-*ṣaḥīḥ*-kan riwayat di atas dengan mendasarkan pada penjelasan al-Dhahabī bahwa apabila suatu hadis riwayat Ibn Isḥāq memiliki jalur dari rawi lain, maka hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[64] Selain diriwayatkan oleh Ibn Isḥāq, hadis tentang kebaktian kaum Nasrani Najran ini juga diriwayatkan oleh Ibn Sa'd. Maka hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[65]

Kisah di atas semakin mempertegas bahwa Islam, sebagaimana dipraktikkan oleh sikap Nabi saw, mengajak kepada kerukunan hidup antarumat beragama, bahkan hingga batas kebolehan non-Muslim memasuki masjid dan beribadah di sana dengan cara mereka. Hanya saja Ibn Qayyim memberi catatan bahwa kebolehan tersebut apabila ibadahnya dilakukan secara spontanitas dan tidak secara rutin.[66]

Kerukunan hidup yang dijalin Nabi saw bersama orang-orang Yahudi dan Nasrani sebenarnya tidaklah mengherankan, sebab mertuanya sendiri, Ḥuyay ibn Akhṭāb, ayah dari Ṣafiyyah, juga berasal dari kalangan Yahudi. Kenyataan tersebut tentu meniscayakan adanya interaksi antara keluarga keduanya.[67] Demikian halnya dengan Aisyah ra, yang dalam beberapa riwayat dikisahkan biasa bercakap dan berdiskusi dengan para wanita Yahudi yang datang ke rumah Nabi saw.[68] Tentu hal itu

---

iii, 556. Bandingkan dengan Ibn Sa'ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), i, 357.

64 Al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), iii, 475.

65 Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 86.

66 Baca Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Zād al-Ma'ād,* iii, 557-558.

67 Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis,* 38-39.

68 'Aisyah mengatakan, "Rasulullah saw pernah menemuiku, sementara di sisiku ada seorang wanita Yahudi yang mengatakan, "Sadarkah bahwa kalian akan diuji dalam kubur?" 'Aisyah berkata, "Mendengar hal itu Rasulullah saw tersentak kaget dan bersabda, "Sesungguhnya orang-orang Yahudilah yang

tidak mungkin terjadi tanpa adanya iklim kerukunan di antara mereka.

Penggalan-penggalan kisah kerukunan Nabi saw bersama non-Muslim di atas mengarahkan pada kesimpulan bahwa Islam menyerukan kerukunan hidup antarumat beragama, lebih-lebih kerukunan intern-umat seagama.

Kerukunan Umat Beragama dalam Sorotan al-Qur'an

Untuk melihat wawasan al-Qur'an tentang tema tertentu, dalam hal ini adalah kerukunan umat beragama, diperlukan metode penafsiran yang populer dengan istilah *tafsīr mawḍū'ī* (tematik). Al-Farmāwī mendefinisikan tafsir ini sebagai upaya menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama, dengan susunan berdasarkan kronologi turunnya dan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya al-Qur'an), lalu kemudian diuraikan dengan menjelajahi seluruh aspek.[69] Definisi ini juga dipakai oleh para pengkaji al-Qur'an lainnya, yang kesemuanya mengarah pada pencarian pandangan al-Qur'an tentang tema tertentu.[70]

Al-Ṭayyār menolak untuk menyebut *tafsīr mawḍū'ī* sebagai bagian dari metode penafsiran. Menurutnya, model ini lebih cocok digolongkan pada bab faedah dan *istinbāṭ* (deduksi)

---

akan diuji." 'Aisyah berkata, "Kemudian kami bermukim beberapa malam, setelah itu Rasulullah saw bersabda, "Sadarkah kamu, sesungguhnya telah diwahyukan kepadaku bahwa kalian akan diuji dalam kubur?" Kata 'Aisyah, "Setelah itu aku mendengar Rasulullah meminta perlindungan dari siksa kubur." Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* ii, 36. Bandingkan dengan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* ii, 621.

69 Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya,* Terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 43-44.

70 Baca misalnya M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2015), 385. Di antara tokoh sarjana Barat yang menggunakan metode tafsir tematik dalam tafsirnya adalah Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Hanya saja, Syahrur menggunakan istilah yang berbeda. Jika Rahman menggunakan istilah tafsir tematik, maka Syahrur menggunakan istilah pembacaan *tartīl.* Selengkapnya baca Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), 165.

dari tafsir atau disebut dengan *mawḍū'āt qur'āniyyah* (tema-tema ayat al-Qur'an).[71] Sementara Islah Gusmian lebih memilih menempatkan *mawḍū'ī* sebagai sistematika penyajian tafsir.[72] Keberatan dari dua tokoh ini sebenarnya hanya pada aspek penempatan saja. Adapun praktiknya secara umum tidak dipermasalahkan, kecuali dalam beberapa hal yang mesti diperjelas.

Jauh sebelum al-Farmāwī memopulerkan istilah *Tafsīr Mawḍū'ī* atau tafsir tematik, para ulama terdahulu telah mempraktikkannya. Bahkan benih metode ini telah lahir sejak zaman Nabi saw, mana kala ia sering menafsirkan satu ayat dengan ayat lain, yang artinya kedua ayat tersebut dikelompokkan menjadi satu tema.[73] Model penafsiran seperti ini, selanjutnya dikembangkan oleh banyak ulama, seperti al-Ṭabarī dan lainnya.

Pada abad ke-4 H, al-Jaṣṣāṣ menulis *Tafsīr Aḥkām al-*

---

71 Dalam pandangan al-Ṭayyār, perbedaan antara *tafsīr mawḍū'ī* dan tafsir yang lain terletak pada penghimpunan ayat-ayat yang memiliki kesatuan tema, lalu mengambil kesimpulan atau *istinbāṭ* (deduksi) darinya. Karenanya, ia lebih memilih istilah *mawḍū'āt qur'āniyyah* daripada menyebutnya sebagai *tafsīr mawḍū'ī.* Selengkapnya baca Musā'id al-Ṭayyār, *Maqālāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl al-Tafsīr* (Saudi Arabia: Dār al-Muḥaddith, 1425 H), 242.

72 Dalam pandangan Islam Gusmian, kajian tafsir dapat dipetakan dalam dua aspek: teksnis penulisan dan hermeneutik. Istilah *mawḍū'ī* (tematik), menurutnya lebih tepat digolongkan sebagai sistematika penyajian tafsir yang ada di bawah aspek teknis penulisan, bukan sebagai metode tafsir yang menjadi bagian dari aspek hermeneutik. Selengkapnya baca Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013), 122.

73 Sebagai contoh, ketika turun Q.S. Al-An'ām [6]: 82 yang berarti *"Orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan keimanan mereka dengan kezaliman,"* maka para sahabat bertanya, *"Siapa diantara kami yang tidak melakukan kezaliman terhadap dirinya sendiri?"* Nabi saw pun menjelaskan bahwa maksud dari kata zalim yang ada pada ayat tersebut adalah syirik, sebagaimana ucapan Luqman kepada anaknya yang terdapat dalam Q.S. Luqmān [31]: 13, yang berarti, *"Wahai anakku, janganlah engkau menyekutukan Allah, sebab menyekutukan-Nya adalah kezaliman yang besar."* Baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* ix, 18.

Qur'ān, di mana ia menafsirkan hanya ayat-ayat yang bertemakan hukum. Selanjutnya, al-Shāṭibī dianggap memiliki andil dalam membentuk warna tafsir *mawḍū'ī* ketika ia mengingatkan bahwa satu surah adalah satu kesatuan yang utuh. Bagian akhirnya berhubungan dengan awalnya, begitu juga sebaliknya, meskipun secara sepintas terlihat berbeda pembahasannya.[74] Corak *mawḍū'ī* juga tampak pada tafsir yang secara khusus menjelaskan satu kata yang tersebar dalam al-Qur'an terlepas dari konteks apa ayat tersebut dibicarakan, seperti tafsir *Kalimah al-Ḥaqq fī al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Rāwī. Bahkan ada pula yang bercorak *'Ulūm al-Qur'ān,* seperti *Asbāb al-Nuzūl* karya al-Wāḥidī dan *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* karya Ibn Qutaybah.[75]

Hanya saja, dalam pandangan Fazlur Rahman, penafsiran seperti di atas dinilai belum menyatukan makna ayat-ayat al-Qur'an secara sistematis untuk membangun pandangan dunia al-Qur'an *(Weltanschauung),* sehingga upaya untuk memperoleh pemahaman al-Qur'an secara utuh dan holistik belum terpenuhi.[76] Selain itu, kata Rahman, terdapat kesalahan umum dalam memahami keterpaduan al-Qur'an sehingga ia sering dipahami secara parsial dan atomistik.[77] Maka muncul tafsir dengan metode tematik ala Rahman, al-Farmāwī, dan lain-lain. Yaitu sebentuk tafsir yang memfokuskan pada tema tertentu, lalu menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut. Cara ini ditujukan untuk mendapatkan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an secara utuh dan holistik, selain juga tujuan praktis,

---

74 Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (t.tp.: Dār Ibn 'Affān, 1997), iv, 268.

75 Muhammad Afifuddin Dimyathi, *'Ilm al-Tafsīr Uṣūluhū wa Manāhijuhū* (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 192-197.

76 Fazlur Rahman, "Interpreting The Qur'an," dalam *Inquiry*, vol.3, No.5, 45. Baca juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* 166.

77 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 2-4. Baca juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* 166.

karena *mufassir* dapat mengefisiensi waktu dengan memilah penafsirannya hanya pada ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang sedang dikaji dan "mengesampingkan" pembahasan ayat-ayat yang tidak relevan dengan objek yang dikaji.[78]

Sayangnya, Fazlur Rahman tidak menjelaskan langkah-langkah metodis dalam menafasirkan al-Qur'an secara tematik. Langkah-langkah tersebut justru dijelaskan oleh al-Farmāwī, yaitu: 1) menetapkan masalah yang akan dibahas, 2) melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut, 3) menyusun urutan ayat secara kronologis, disertai dengan *asbāb al-nuzūl* yang melingkupiny, 4) memahami korelasi *(munāsabah)* ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing- masing, 5) menyusun pembahasan dalam kerangka sempurna, 6) melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan, dan 7) memahami ayat-ayat tersebut secara menyeluruh dengan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian sama, atau mengompromikan antara yang *'ām* (umum) dan *khāṣ* (khusus), *muṭlaq* dan *muqayyad,* atau yang bertentangan secara lahir, sehingga semua bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan dan pemaksaan.[79]

Lilik Ummi Kaltsum memberi catatan terhadap rumusan al-Farmāwī di atas yang dianggap tidak menekankan pembacaan realitas, sehingga berujung pada tafsir normatif-idealis dan kurang mampu menjawab keresahan masyarakat. Menurutnya, metode tematisasi al-Qur'an harus berawal dari analisa problematika aktual masyarakat yang kemudian didialogkan dengan teks al-Qur'an.[80] Poin inilah yang jauh-jauh hari menjadi titik tekan Hassan Hanafi dalam delapan langkah

---

78 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* 171.

79 Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, 51-52.

80 Lilik Ummi Kaltsum, "Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis al-Qur'an," dalam *ISLAMICA*, Vol. 5, No. 2, (2011), 364-365.

penafsiran al-Qur'an secara tematis.[81]

Dari sini tampak bahwa elaborasi Hassan Hanafi terkait metode tafsir tematik lebih menarik karena mencoba menjawab problem kemasyarakatan, sehingga tidak berhenti hanya pada level teoretis belaka. Ia mencoba meminimalisir kesenjangan antara yang ideal *(das sollen)* dan yang riil *(das sein).*[82] Meski demikian, rumusan al-Farmāwī juga penting untuk diadopsi, karena langkah-langkah metodisnya tampak lebih rinci dibanding rumusan Hasan Hanafi. Hemat penulis, kedua tawaran langkah metodis di atas saling menjelaskan dan dapat dikombinasikan, sehingga produk penafsiran menjadi lebih sistematis dan praksis. Lebih spesifik lagi, Nur Kholis Setiawan menekankan pentingnya menentukan tema yang relevan dengan konteks keindonesian bagi para *mufassir* yang berasal dari negara ini.[83]

Dalam pandangan al-Ṭayyār, langkah metodis *tafsīr mawḍū'ī* di atas dapat disederhanakan menjadi tiga langkah: 1) menghimpun ayat-ayat yang satu tema; 2) membahasnya

---

81 Delapan langkah tersebut adalah 1) seorang mufassir harus mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu, 2) mufassir bercermin dari proses lahirnya teks al-Qur'an yang berangkat dari realitas, 3) menginventarisasi ayat-ayat yang terkait dengan tema yang dibahas, 4) menginventarisasi bentuk-bentuk linguistik untuk diklasifikasi berdasarkan bentuknya, 5) membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju, 6) menganalisis problem faktual yang dihadapi mufassir, seperti isu kemiskinan, penindasan, dan pelanggaran hak asasi manusia, 7) membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik, dan 8) menggambarkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif. Hassan Hanafi mengistilahkannya dengan "dari realitas menuju teks dan dari teks menuju realitas." Selengkapnya baca Hasan Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr* (Kairo: Maktabah Madlubi, 1981), vii, 102-111.

82 Hasan Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr, vii,* 74.

83 Titik tekan dari tafsir tematik kombinatif tawaran Nur Kholis Setiawan ini adalah eksplorasi pemahaman dengan menjadikan ayat al-Qur'an sebagai inspirator. Selengkapnya baca Nur Kholis Setiawan, "Urgensi Tafsir dalam Konteks Keindonesiaan dan Pola Pendekatan Tematik Kombinatif," dalam *Tasamuh,* vol.4, No.2 (2012), 15.

dari banyak aspek dengan membagi dalam beberapa bab; dan 3) menyimpulkan faidah dan melakukan *istinbāṭ* (deduksi).[84] Di sini al-Ṭayyār mempermasalahkan bagaimana cara memilah ayat-ayat yang dianggap satu tema. Sebab, pada praktiknya, minimal terdapat dua jenis corak *tafsīr mawḍū'ī:* tematik dalam satu surah dan tematik dalam al-Qur'an. Selain itu, belum ada parameter yang paten dalam menentukan ayat-ayat setema, sehingga unsur relatifitas dan subjektifitas mewarnai proses ini.[85]

Untuk itu, penulis mengajukan tawaran metode pemilahan ayat-ayat setema dalam *tafsīr mawḍū'ī,* yaitu dengan mempertimbangkan temuan-temuan peneliti terdahulu, khususnya dari masyarakat akademik yang memiliki konsen dalam tema yang sedang ia kaji. Sebagai contoh, jika seorang ingin membahas tafsir tematik tentang penciptaan makhluk, maka ia mesti melihat bagaimana para pakar ilmu kalam membicarakan tema tersebut dan apa saja ayat-ayat al-Qur'an yang disinggung di dalamnya. Opsi yang lain, ia dapat membaca tafsir-tafsir tematik terdahulu yang memiliki kesamaan tema dengannya, sehingga ia mendapat gambaran tentang ayat-ayat yang membicarakan tema tersebut. Dari gambaran itu, ia lantas menganalisisnya dan mempertimbangkan masuk-tidaknya ayat-ayat tersebut dalam penelitiannya.

Dari paparan ini, penulis menginventarisir ayat-ayat tentang kerukunan umat beragama. Syahrin Harahap, dalam karyanya yang berjudul *Teologi Kerukunan,* menyebut beberapa ayat yang terkait dengan kerukunan, seperti Q.S. Yūnus [10]: 99; Q.S. Al-Kahf [18]: 29; dan Q.S. Al-Baqarah [2]: 256, yang ia letakkan di bawah sub judul 'Islam dan Pesan Teologi Kerukunan'.[86] Ia menyebut ayat-ayat tentang universalisme

84 Musā'id al-Ṭayyār, *Maqālāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl al-Tafsīr*, 242.

85 Musā'id al-Ṭayyār, *Maqālāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl al-Tafsīr*, 247-248.

86 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 16-17.

Islam (Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 107), persaudaraan para Nabi (Q.S. Al-Baqarah [2]: 136), dan kesatuan agama samawi yang datang dari Allah swt (Q.S. Al-Shu'arā' [42]: 13), sebagai isyarat-isyarat ajakan untuk hidup rukun.[87] Selain itu, terdapat pula ayat-ayat tentang kebebasan manusia untuk beriman ataupun tidak kepada Allah (Q.S. Al-Kahf [18]: 24 dan Q.S. Al-Isrā' [17]: 107).[88] Ayat lain yang ia sebut sebagai pesan al-Qur'an tentang kerukunan adalah Q.S. Al-Syūrā [42]: 13.[89] Sementara di bagian akhir ia menyebut ayat tentang multikulturalisme, Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 13, sebagai dasar dalam menegakkan teologi kerukunan.[90]

Dari paparan ayat di atas, penulis memandang bahwa Syahrin Harahap lebih banyak mengurai ayat-ayat yang paling mendasar dan menjadi ruh dari kerukunan, seperti konsep kesatuan agama samawi, persaudaraan para Nabi, dan universalisme Islam. Ia tidak menyinggung bagaimana al-Qur'an menggambarkan kehidupan yang rukun dalam tataran praktis. Hal itu wajar, karena sebagaimana judul bukunya, ia hendak memaparkan teologi atau dasar yang mesti diyakini dalam hal kerukunan. Ia juga tidak membahas ayat-ayat tentang kerukunan intern-umat beragama, meskipun pembahasan itu ada dalam bukunya.

Selanjutnya, Abdolaziz Sachedina, dalam *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, menyebut beberapa ayat al-Qur'an, seperti Q.S. Al-Baqarah [2]: 62, 213; Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9, 13; Q.S. Al-Kāfirūn [109]: 1-6; Q.S. Al-Nisā' [4]: 163-165; Q.S. Al-Mā'idah [5]: 48; Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 64, serta beberapa ayat lain yang bersimpul pada ayat-ayat di atas.[91] Ayat-ayat tersebut

87 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 25-31.
88 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 51-52.
89 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 58.
90 Syahrin Harahap, *Teologi Kerukunan*, 154.
91 Selengkapnya lihat Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* terj. Satrio Wahono.

digunakannya sebagai dasar pemahaman pluralisme agama atau pendukung paham tersebut.

Tidak jauh berbeda, Esack dalam *Qur'an, Liberation, and Pluralism* menyinggung sekian ayat yang menjadi simpul-simpul kerukunan antarumat beragama. Seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 62, 136, 285; Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 84, yang menurutnya menjadi basis argumen pluralisme agama. Ayat-ayat tersebut didukung oleh ayat lain tentang legitimasi al-Qur'an terhadap kaum lain, seperti Q.S. al-Mu'minūn [23]: 52; Q.S. al-Mā'idah [5]: 5, 42, 43, 47; Q.S. al-Ḥajj [22]: 40, serta beberapa ayat lain.[92]

Abdul Jamil Wahab, dalam *Harmoni di Negeri Seribu Agama,* memaparkan ayat-ayat yang menjadi dasar dari kerukunan yang juga bermuara pada pemahaman pluralisme agama, seperti Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 85; Q.S. Al-Baqarah [2]: 62, 111, 112, 113, 139, dan 256; Q.S. Hūd [11]: 118; Q.S. Yūnus [12]: 99; Q.S. Al-Kāfirūn [109]: 6; Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 11-13; dan Q.S. Al-Mā'idah [5]: 48. Ia juga memaparkan ayat-ayat yang secara substantif memiliki semangat kerukunan, seperti Q.S. Al-Naḥl [16]: 90; Q.S. Al-Mā'idah [5]: 8; Q.S. Al-Mumtaḥanah [60]: 8; al-Nisā' [4]: 57; Q.S. Al-Ḥadīd [57]: 25; dan Q.S. Al- Baqarah [2]: 193, yang berisi perintah menegakkan keadilan dan menentang kezaliman. Kemudian Q.S. Al-Nisā' [4]: 114 dan Q.S. Al-Mā'ūn [107]: 1-3, tentang solidaritas sosial, dan Q.S. Al-Mā'idah [5]: 2, tentang perintah tolong menolong.[93]

Secara substantif, ayat-ayat yang dihidangkan oleh Abdul Jamil Wahab tidak terbatas pada dasar-dasar yang menjadi ruh kerukunan saja, namun juga ayat- ayat praktis yang memiliki semangat kerukunan. Hanya saja, ia lebih banyak memaparkan ayat-ayat tentang pluralisme agama yang menjadi pilar dalam mewujudkan kerukunan. Di sisi lain, ia menyebut ayat-ayat yang

---

92 Selengkapnya baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 205-207.

93 Abdul Jamil Wahab, *Harmoni di Negeri Seribu Agama*, 91-97.

dalam pandangan penulis tidak terkait langsung dengan tema kerukunan, seperti Q.S. Al-Mā'ūn [107]: 1-3 yang berisi kecaman terhadap mereka yang berkemampuan, namun enggan bersedekah.

Selanjutnya, al-Tuwayjirī dalam karyanya, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21,* mengutip hanya dua ayat al-Qur'an yang menjadi landasan kerukunan dalam Islam: Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 64 dan Q.S. Al-Ḥadīd [57]: 25.[94] Al-Tuwayjirī tidak terlalu banyak mengeksplor ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber nilai kerukunan. Ia lebih banyak mengurai data sejarah kerukunan antara Muslim dan non-Muslim.

Pemilahan ayat kerukunan umat beragama yang cukup baik dilakukan oleh tim penulis buku *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik),* di mana dalam bab Kerukunan Hidup Umat Beragama dipetakan ayat-ayat al-Qur'an dan tafsirnya menjadi tiga bagian. *Pertama,* ayat-ayat tentang kerukunan hidup intern umat beragama yang terdiri dari Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6, 9, 10, 11, 12, 15; dan Q.S. Al-Mā'idah [5]: 2. *Kedua,* ayat-ayat tentang kerukunan hidup antarumat beragama yang terdiri dari Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 64; Q.S. Al-Mā'idah [5]: 48; Q.S. Al-Baqarah [2]: 148; dan Q.S. Al-Naḥl [16]: 125. *Ketiga,* ayat-ayat tentang kerukunan pemerintah dengan umat beragama yaitu Q.S. Al-Nisā' [4]: 58-59.[95] Secara umum ayat-ayat tersebut menjelaskan praktik-praktik kerukunan dengan berbagai ragamnya. Sangat wajar buku ini dinilai baik, karena memang bergenre tafsir tematik yang secara khusus membahas hubungan antarumat beragama.

Pemetaan yang hampir serupa, bahkan lebih rinci, diuraikan oleh Rachida Boukhibra dalam makalahnya yang berjudul *al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm*. Sketsa

---

94 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān al-Tuwayjirī, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21*, 22-25.

95 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik),* 303-319.

kerukunan ia bagi dalam: *pertama,* kerukunan antarsesama Muslim dalam komunitas mereka, yang memuat ayat Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 11; Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 10; al-Ḥashr [59]: 9; Q.S. Al-Tawbah [9]: 105; Q.S. Al-Aḥzāb [33]: 72, *kedua,* kerukunan antara Muslim dan non-Muslim dalam komunitas Muslim, yang memuat ayat Q.S. Al-Isrā' [17]: 70; Q.S. Al-Rūm [30]: 22; Q.S. Al-Mā'idah [5]: 5 dan 8, *ketiga,* kerukunan antara Muslim dan non-Muslim dalam komunitas non-Muslim, yang memuat Q.S. Al-Baqarah [2]: 208; Q.S. Al-Anfāl [8]: 61; Q.S. Yūnus [10]: 25, Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 64.[96]

Dari beragam ayat yang terhidang dalam beberapa penelitian di atas, penulis menyeleksi dengan mempertimbangkan fokus penelitian ini dan kesesuaian ayat-ayat di atas. Pertama-tama, yang ingin ditegaskan adalah fokus penelitian penulis yang dibatasi pada kerukunan intern umat seagama dan kerukunan antarumat beragama. Maka ayat-ayat yang diuraikan Muchlis Hanafi, dkk., dan Rachida Boukhibra patut dipertimbangkan. Hal itu karena kesesuaian substansinya dengan tema penelitian penulis. Meski demikian, ayat-ayat yang dipaparkan oleh penelitian-penelitian lain juga penting untuk diseleksi.

Dengan berbagai pertimbangan, berikut penulis hidangkan tema-tema kerukunan umat beragama berikut ayat-ayat, yang selanjutnya, pada bab IV dan V akan diuraikan penafsirannya dalam perspektif Muhammad Sya'roni Ahmadi. Sesuai dengan pembatasan tema penelitian, ayat-ayat tersebut penulis klasifikasikan dalam dua tema berikut:

Pertama, ayat-ayat tentang kerukunan intern umat seagama. Pada bagian ini, penulis ingin menelaah ayat tentang 'perintah *tabāyun* (klarifikasi) dalam menanggapi isu', yang

96 Rachida Boukhibra, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.4, No.1, (2018), 223-228.

terdapat dalam Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6. Pembahasan lain yang ingin ditelaah adalah ayat tentang 'perdamaian sesama Muslim', yang terdapat dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9.

Kedua, ayat-ayat tentang kerukunan antarumat beragama. Dua hal yang ingin penulis telaah dari sub tema ini adalah ayat tentang 'berbuat baik dan berlaku adil terhadap non-Muslim' yang terdapat dalam Q.S. Al- Mumtaḥanah [60]: 7-9 dan ayat tentang 'toleransi terhadap non-Muslim' dalam Q.S. Al-Kāfirūn [109]: 1-6.

Pemilahan ayat-ayat di atas bukan untuk membatasi tema kerukunan umat beragama, melainkan hanya sebagai sampel yang ingin penulis telaah secara lebih dalam. Sampel-sampel ini, dalam pandangan penulis, memiliki relevansi dengan problem sosial yang terjadi di Indonesia saat ini. Sehingga prosedur yang ditawarkan Hassan Hanafi untuk mengkaji tafsir tematik yang berkaitan keprihatinan sosial dapat terakomodir pada poin ini. Meski demikian, kemungkinan mengaitkannya dengan ayat lain yang setema, baik dari ayat-ayat yang telah disebut para peneliti di atas ataupun ayat lain, sangat terbuka lebar. Hal itu bergantung pada penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi sebagai objek tokoh yang dikaji.

Pendekatan *Tanzīlī* dalam Tafsir al-Qur'an

Istilah *tanzīlī* barangkali belum terlalu familiar dalam kajian tafsir al-Qur'an. Penulis mengadopsi istilah ini dari Quṭb al-Rasysūnī dalam karyanya, *al-Naṣ al-Qur'ānī: Min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Ufuq al-Tadabbur.*[97] Quṭb sendiri melansir istilah ini dari Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir yang menyebut

97 Quṭb al-Raysūnī menyebut pendekatan ini sebagai disiplin ilmu tersendiri yang merupakan pelebaran dari kajian tafsir. Ia menyebutnya sebagai lautan yang tidak akan habis ditimba dan tidak akan mampu dikuasai dalam penjelasan yang terbatas. Selengkapnya baca Quṭb al-Raysūnī, *al-Naṣ al-Qur'ānī Min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Ufuq al-Tadabbur* (Maroko: Manshūrāt Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2010), 121-133.

nama pendekatan ini secara lengkap, yaitu *tanzīl al-āyāt 'alā al-wāqi'* atau kontekstualisasi ayat atas realitas. Maka penting kiranya untuk merujuk uraian Abd al-'Azīz terkait pendekatan ini.

Abd al-'Azīz mendefinisikan pendekatan *tanzīlī* sebagai pengkiasan atau pembandingan (analogi) realitas yang dihadapi penafsir dengan kejadian yang serupa dalam ayat al-Qur'an, baik secara keseluruhan, sebagian, atau bahkan kebalikan dari subtansi ayat.[98] Dari definisi ini terdapat dua variabel yang penting untuk digarisbawahi guna memahami ilmu ini secara lebih mendalam. Keduanya adalah ayat (teks) dan realitas (konteks).

Selama ini, dalam studi tafsir dikenal dua pendekatan untuk memahami al-Qur'an. *Pertama* adalah pendekatan tekstual di mana praktik tafsir lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Abdullah Saeed menyebut jenis ini sebagai tafsir yang mengandalkan teks dan tradisi dan pada saat yang sama mendekati pernyataan-pernyataan penafsiran dari perspektif linguistik yang ketat. Namun ia juga mengatakan bahwa tafsir berbasis tradisi tidak selalu tekstualis, karenanya pendekatan tekstual ini digunakan olehnya untuk menunjuk tafsir yang mengabaikan atau menolak konteks sosio-historis al-Qur'an dalam tafsir.[99]

Kedua adalah pendekatan kontekstual yang dipahami oleh Saeed sebagai tafsir yang mengedepankan konteks sosio-historis. Konteks ini selain melalui *asbāb al-nuzūl* yang menjelaskan konteks yang mengitari ayat tertentu, juga dapat diperoleh dari referensi mengenai dunia kultural maupun material dari masyarakat Hijaz dan Arab secara umum:

---

98 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq,* 33.

99 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas al-Qur'an,* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 98-99.

karakter fisik, peristiwa, sikap, orang-orangnya, dan bagaimana menanggapi seruan Allah, adat kebiasaan (institusi), norma dan nilai mereka.[100]

Lebih jauh lagi, pendekatan kontekstual ini, selain berkaitan dengan konteks sosio-historis yang membentuk teks al-Qur'an, juga bergerak pada konteks penafsir, yaitu konteks yang ada dan melingkupi pembaca saat ini. Pengertian "pembaca" di sini bukan sebagai audiens pertama dari munculnya teks, tetapi pembaca yang melakukan proses interpretasi yang berada di luar dari medan audiens dan jauh dari masa munculnya teks.[101]

Dari sini, maka pendekatan *tanzīlī* dikategorikan sebagai bagian tafsir kontekstual karena mengontekstualisasikan ayat dengan konteks yang dialami mufassir. Memang dari definisinya di atas tidak tampak penyebutan konteks sosio-historis dalam pendekatan ini, namun hal itu dapat dilihat dalam ketentuan-ketentuannya yang akan penulis jelaskan.

Sehubungan dengan pendekatan *tanzīlī* ini, selama ini dikenal dua model arah gerak praktik tafsir: *pertama,* dari teks (kitab suci) ke konteks (realitas masyarakat kekinian di mana mufassir hidup dan berada), dan *kedua* dari konteks ke teks. Model pertama lebih bersifat teologis, dogmatik dan statis. Sementara model kedua lebih bersifat emansipatoris-pembebasan, dan dinamis, karena selalu mengupayakan makna-makna baru dari teks kitab suci kaitannya dengan problem sosial masyarakat, tanpa harus mengaburkan substansi dan semangat dasar dari ajaran kitab suci.[102]

Abdul Mustaqim menyebut model pertama sebagai paradigma struktural yang menjadi ciri khas tafsir klasik-

---

100 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas al-Qur'an*, 232.

101 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 296.

102 Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 7.

tradisional. Sementara model kedua disebut paradigma fungsional yang menjadi ciri khas dari tafsir kontemporer. Paradigma struktural lebih bersifat deduktif di mana posisi teks, akal, dan realitas cenderung saling menghegemoni satu sama lain. Berbeda halnya dengan paradigma fungsional yang bersifat dialektik, di mana ketiganya selalu berdialog secara sirkular dan *triadic.* Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang (penafsir), dan pembaca. Paradigma fungsional ini mengasumsikan bahwa sebuah penafsiran harus terus-menerus dilakukan dan tidak mengenal kata final.[103]

Dalam model gerakan yang pertama, praktik tafsir lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intra-teks. Pandangan yang lebih maju dalam konteks ini, adalah bahwa dalam memahami suatu wacana/teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul. Ahsin Muhammad misalnya, menegaskan bahwa kontekstualisasi pemahaman al-Qur'an merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat al-Qur'an bukan melalui harfiah teks, tapi dari konteks *(siyāq)* dengan melihat faktor-faktor lain, seperti situasi dan kondisi di mana ayat al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian, penafsir harus mempunyai cakrawala pemikiran yang luas, seperti mengetahui sejarah hukum Islam secara detail, mengetahui situasi dan kondisi pada waktu hukum itu ditetapkan, mengetahui *'illah* dari suatu hukum, dan seterusnya.[104]

Pendekatan *tanzīlī* bergerak pada model pertama, yaitu dari teks ke konteks: dari teks yang dipahami bersama konteks

---

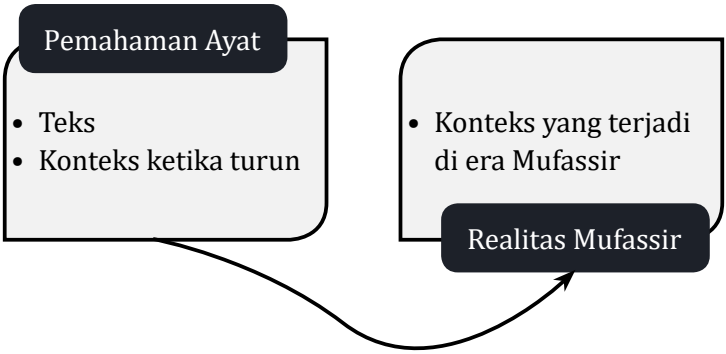
103 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 66-67.

104 Ahsin Muhammad, "Asbab al-Nuzul dan Kontekstualisasi al-Qur'an", makalah disampaikan dalam Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992, sebagaimana dikutip oleh Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 7.

yang mengitari turunnya menuju konteks di mana mufassir hidup. Dari proses *tanzīl*-nya, pendekatan ini dapat digolongkan sebagai tafsir *bi al-ra'y* dengan memakai prinsip *qiyās* (analogi) atau *tamthīl* (permisalan). *Qiyās,* sebagaimana dipahami oleh Wahbah al-Zuḥaylī dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh,* adalah menyingkap dan mengikutkan suatu perkara yang tidak disebutkan hukumnya dalam naṣ dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh naṣ, disebabkan kesatuan *illat* hukum antara keduanya.[105]

Dalam hal ini, pendekatan *tanzīlī* membandingkan peristiwa yang terjadi pada era mufassir dengan apa yang terkandung dalam substansi ayat. Kesimpulan atas suatu ayat yang dipahami bersama konteksnya ketika turun dipakai untuk membaca, menilai, dan bahkan menghukumi realitas yang terjadi di era mufassir. Dengan demikian terdapat dua gerakan dalam pendekatan *tanzīlī: pertama* mufassir memahami ayat dengan mempertimbangkan konteks sosio-historisnya ketika turun, dan *kedua,* pemahaman tersebut di-*tanzīl*-kan untuk mengomentari, menilai, atau menghukumi realitas yang terjadi di era mufassir.

Gambar 2.1. Gerak pendekatan *tanzīlī* dalam tafsir



105 Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), i, 603.

Pendekatan *tanzīli* merupakan upaya untuk mempertemukan wahyu (teks al-Qur'an), rasio penafsir, dan realitas, yang harus selalu dimainkan. Seorang penafsir mesti kreatif mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan realitas sebagai konteks yang tak terbatas.[106] Dengan demikian, upaya untuk selalu melakukan penafsiran merupakan *sine quo none.* Mengingat problem dan tantangan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks, sementara tidak setiap problem terdapat jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur'an.[107]

Oleh karena pendekatan *tanzīlī* juga berpijak pada ranah tafsir *bi al-ra'y,* maka ia berpotensi *madhmūm* (dicela) jika kontekstualisasinya serampangan. Sebaliknya ia dinilai *mamdūḥ* (dipuji) jika memenuhi *ḍawābiṭ* (ketentuan-ketentuan) sebagaimana diungkap Abd al-'Azīz berikut ini[108]:

Pertama, niat yang benar dalam melakukan *tanzīl.* Sudah sepatutnya orang yang melakukan *tanzīl al-āyat 'alā al-wāqi'* untuk menata niatnya. Jangan sampai hal itu ditujukan untuk memenuhi hawa nafsu, untuk membela kelompok atau alirannya, atau tujuan politik. Azyumardi Azra pernah menguraikan beberapa *tanzīl* ayat yang dipakai untuk melegitimasi kepentingan politik di Indonesia pada masa Orde Baru. Sebagai contoh adalah *tanzīl* ayat yang dilakukan partai Golkar menjelang Pemilu 1971 untuk meraih simpati masyarakat:

---

106 Ungkapan populer tentang hal ini di antaranya disampaikan oleh Ibn Rushd. Ia berkata, "sesungguhnya realitas di antara umat manusia tidak ada ujungnya (selalu baru), sementara naṣ, perbuatan dan ketetapan (Nabi saw) telah berakhir, maka sulit untuk membandingkan (mempertemukan) sesuatu yang tidak ada ujungnya dengan sesuatu telah berhenti." Lihat Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 2.

107 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 119.

108 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, 89-99.

لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا[109]

"Sungguh, Allah telah meridai orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu (Muhammad) di bawah pohon, Dia mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu Dia memberikan ketenangan atas mereka dan memberi balasan dengan kemenangan yang dekat."

Para simpatisan Golkar ketika itu mengutip ayat ini yang secara literal dianggap relevan bagi partai mereka. Karena partai tersebut berlambang pohon beringin. Jadi, mereka mengampanyekan sebuah narasi bahwa jika kalian ingin diridai Allah, maka pilihlah (berbai'at) di bawah naungan Golkar. Mereka menekankan bahwa Golkar memiliki program pembangunan, dan pembangunan merupakan *al-a'māl al-ṣāliḥāt* yang ditekankan di banyak ayat al-Quran.[110]

Tanzīl seperti ini tentu dicela karena tidak melalui prosedur dan basis penafsiran maupun *tanzīl* yang dapat diterima.

Kedua, menguasai dasar-dasar ilmu tafsir secara baik dan sesuai syariat agar tidak serampangan dalam mengontekstualisasi. Kesalahan dan kelemahan dalam melakukan *tanzīl* yang disebabkan karena ketidaktahuan ilmu dalam bidang ini dapat menyesatkan dan menjadikan tafsirnya dicela. Al-Ghummārī menengarai munculnya bidah-bidah dalam tafsir kontemporer berasal dari ketidaktahuan penulisnya tentang ilmu dan kaidah tafsir.[111]

---

109 Q.S. al-Fatḥ [48]: 18.

110 Selengkapnya baca Azyumardi Azra, "The Use and Abuse of Qur'anic Verses in Contemporary Indonesian Politics," dalam Abdullah Saeed (Ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford University Press, 2005), 193-208.

111 Abdullah Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghummāri, *Bida' al-Tafāsīr* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1965), 8.

Ketiga, wawasan tentang *asbāb al-nuzūl.* Ini juga penting diketahui oleh penafsir yang hendak melakukan *tanzīl* secara benar. Sebab ia sangat membantu dalam memahami ayat, serta sangat penting untuk dijadikan pertimbangan dalam melakukan *tanzīl.* Ketidaktahuan tentang ilmu ini juga dapat mengakibatkan kesalahan dalam kontekstualisasi. Terlebih mufassir hendak melakukan kontekstualisasi dari teks ke konteks, maka mengetahui terlebih dahulu konteks turunnya teks menjadi niscaya.

Keempat, ketepatan dalam memilih ayat yang akan di-*tanzīl*-kan. Jangan sampai ayat yang secara konteks berbicara tentang akhirat dikontekstualisasi untuk realitas yang bersifat dunia. Hal itu dikarenakan masing-masing memiliki kekhususan dan tipologi yang berbeda satu sama lain. Sebagai contoh adalah ayat:

وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ[112]

"Dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan."

Dalam salah satu tafsir, ayat ini dijelaskan melalui kebun binatang dan pengurungan di dalam kandang sebagai bentuk *tanzīl.* Penafsiran seperti ini juga dikritik oleh Aḥmad al-Ghummārī karena ketidaktepatannya.[113]

Kelima, memahami beberapa konteks di mana ayat al-Qur'an turun. Hal ini dimaksudkan agar penafsir tidak mengontekstualisasikan ayat yang berkaitan dengan konteks tertentu dengan realitas yang tidak sesuai. Sebab al-Qur'an turun dalam banyak konteks. Ayat-ayat Makkah tentu berbeda dengan ayat-ayat Madinah. Konteks ayat perdamaian tentu berbeda dengan konteks peperangan, dan seterusnya. Pemaksaan *tanzīl*

---

112 Q.S. al-Takwīr [81]: 5.

113 Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghummārī, *Muṭābaqah al-Ikhtirā'āt al-'Aṣriyyah limā Akhbara bihī Sayyid al-Bariyyah* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1978), 23.

ayat yang tidak sesuai bisa berakibat fatal.

Ali Mustafa Yaqub menyindir orang-orang yang salah dalam memosisikan ayat perang dan damai. Kaum Muslimin harus menggunakan ayat tentang perang untuk keadaan perang, sebagaimana menggunakan ayat tentang damai untuk keadaan damai. Sehingga dari pengamatan terhadap ayat-ayat perang dan damai, serta mempertimbangkan tiga jenis non-Muslim, ia berkesimpulan bahwa hanya kafir *harbī*-lah yang boleh diperangi. Itupun dengan syarat jika mereka memerangi umat Islam.[114]

Keenam, jeli dan teliti serta benar-benar mengerti tentang realitas yang menjadi objek kontekstualisasi. Karena orang yang buta dan tidak memahami realitas yang terjadi di sekitarnya, sekalipun memahami maksud ayat, maka ia tidak akan mampu melakukan *tanzīl.* Namun yang perlu dicatat, jangan sampai penafsir memaksaan ayat yang ingin di-*tanzīl* tunduk di bawah tekanan realitas. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian penafsir yang menjadikan realitas sebagai sumbu yang *thābit* (tetap), sementara selainnya seperti naṣ dan kaidah-kaidah syariat dinilai sebagai sesuatu yang berpotensi berubah sehingga dapat dikendalikan sesuai keinginan. Dalam hal ini Abd al-'Azīz mengkritik pendapat Muṣṭafā Maḥmūd ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 30:

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝٣٠

"Katakanlah kepada laki-laki yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu, lebih suci bagi mereka. Sungguh, Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat."

114 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace,* 43-49.
115 Q.S. al-Nūr [24]: 30.

Menurut Muṣṭafā Maḥmūd, mempraktikkan ayat "menjaga pandangan dan kemaluan" ini di zaman sekarang adalah sesuatu yang sulit. Sebab model pakaian mini, bagian dada terbuka, rambut terurai telah menjadi kebiasaan orang zaman sekarang. Sehingga menurutnya melihat keadaan tersebut harus disertai rasa takjub kepada Allah. Yang dituju adalah Allah yang menciptakan keadaan tersebut. Maka melihat aurat yang terbuka tidak saja halal, tapi dianggap sebagai kebaikan jika disertai dengan rasa mengagungkan Allah.[116] Dengan demikian, orang yang melakukan *tanzīl* semacam ini dianggap telah memaksaan ayat agar tunduk di bawah tekanan realitas.

Ketujuh, realitas yang menjadi objek *tanzīl* harus berada di bawah pokok isi ayat, serta pemahaman tafsirnya harus benar. Karenanya, menurut Abd al-'Azīz, tidak dibenarkan menafsiri ayat secara independen tanpa merujuk penjelasan Nabi saw, sahabat ataupun tabi'in terkait ayat tersebut.

Dengan pertimbangan *ḍawābit* (ketentuan-ketentuan) sebagaimana di atas, tampak bahwa pendekatan *tanzīlī* ini sangat memperhatikan sisi konteks yang ada di sekitar teks dan bahkan juga konteks di sekitar penafsir untuk kemudian menemukan kesesuaiannya.

Pendekatan *tanzīlī* telah dipakai sejak zaman khulafa' al-rāshidīn, meskipun belum mempertimbangkan secara ketat *ḍawābiṭ* di atas. Tepatnya pasca terbunuhnya Uthmān ibn 'Affān ra, ketika itu bermunculan banyak kelompok seperti Khawārij, Shī'ah, dan lain-lain, yang mengontekstualisasi *(tanzīl)* sebagian ayat untuk melegitimasi pemikiran kelompok masing-masing. Sebagai contoh adalah kontekstualisasi ayat:

اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ ١١٧

116 Selengkapnya baca 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān, *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1978), 323.

117 Q.S. al-Zumar [39]: 30-31.

"(30) Sesungguhnya engkau (Muhammad) akan mati dan mereka akan mati (pula). (31) Kemudian sesungguhnya kamu pada hari Kiamat akan berbantah-bantahan di hadapan Tuhanmu."

Ibn 'Umar ra mengontekstualisasi ayat ini untuk mengomentari fitnah yang terjadi atas terbunuhnya Uthmān ibn 'Affān ra. Ia berkata:

"Ayat ini telah turun kepada kita. Akan tetapi kita tidak pemahamannya hingga terjadi fitnah ini, kemudian kita berkata, 'inilah yang dijanjikan oleh Allah bahwa kita berbantah-bantahan (bertengkar) dalam kasus ini.'"[118]

Di lihat dari sisi *uslūb*, Abdul 'Azīz membagi pendekatan *tanzīlī* menjadi dua: 1) *tanzīl al-taṣrīḥ,* di mana seorang mufassir secara terang-terangan mengontekstualisasikan penafsiran ayat dengan realitas yang ia hadapi. Jenis ini biasanya dituliskan dalam bentuk redaksi "... sebagaimana yang terjadi pada era ini" atau "... dan inilah yang terjadi di masyarakat" atau ibarat-ibarat lain yang mengisyaratkan bentuk *tanzīl* secara jelas. 2) *tanzīl al-talmīḥ,* di mana seorang mufassir mengisyaratkan bahwa substansi ayat yang dikaji sesuai dengan apa yang terjadi pada zamannya. Hanya saja hal itu disampaikannya dalam bentuk isyarat petunjuk atau sindiran.[119]

Adapun dari segi substansi, pendekatan *tanzīlī* ini dapat dipetakan dalam tiga bentuk[120]:

Pertama, tanzīl kullī atau kontekstual-holistik, di mana seorang mufassir mengontekstualisasikan ayat yang dikaji dengan realitas yang sesuai dengan substansi ayat secara

---

118 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, 57. Sumber perkataan Ibn 'Umar ra ini dapat ditemukan dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 2000), xxi, 287-288.

119 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, 71-72.

120 Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, 76-78.

menyeluruh. Di antara contoh *tanzīlī* dari bentuk ini adalah penafsiran al-Qurṭubī terhadap ayat:

وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا[121]

"Dan apabila engkau (Muhammad) membaca Al-Qur'an, Kami adakan suatu dinding yang tidak terlihat antara engkau dan orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat."

Di antara tafsir dari ayat ini, sebagaimana diungkap al-Qurṭubī, adalah ketika Nabi saw hendak hijrah ke Madinah, sementara orang-orang kafir mengepung rumahnya dan ingin membunuhnya. Maka saat itu, ia keluar dari rumah dengan segenggam debu dan melemparkannya ke arah mata orang-orang kafir seraya membaca Q.S. Yāsīn [36]: 1-9. Seketika Allah swt mencabut penglihatan mereka dan tidak melihat keluarnya Nabi saw dari kediamannya. Maka pembacaan ayat al-Qur'an oleh Nabi saw ini menjadi cara melindungi diri agar musuh-musuhnya tidak mampu melihatnya, sebagaimana janji Allah dalam Q.S. al-Isrā' [17]: 45.[122]

Dari penafsiran tersebut, al-Qurṭubī lantas melakukan *tanzīl* dengan menceritakan apa yang pernah ia alami di Kordoba. Suatu ketika ia pernah berhadapan dengan musuh lalu ia melarikan diri. Saat itu ia pun membaca Q.S. Yāsīn [36]: 1-9 serta beberapa ayat lain. Sehingga ketika ada dua musuh penunggang kuda yang mencarinya, keduanya pun tidak melihatnya, padahal ia sedang duduk di tanah lapang dan tidak ada hal yang menutupinya dari kedua musuh tersebut.[123]

---

121 Q.S. al-Isrā' [17]: 45.

122 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1435 H), x, 175.

123 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, x, 175.

Kedua, tanzīl juz'ī atau kontekstual-parsial, yaitu seorang mufassir menyajikan penafsiran ayat serta realitas yang ia hadapi yang sesuai dengan sebagian dari isi ayat tersebut. Sebagai contoh adalah *tanzīl* yang dilakukan al-Rāzī terhadap ayat:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْاَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُوْنَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ[124]

"Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya banyak dari orang-orang alim dan rahib-rahib mereka benar-benar memakan harta orang dengan jalan yang batil, dan (mereka) menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka berikanlah kabar gembira kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih."

Pada ayat ini, al-Rāzī menafsirkan bahwa para pemimpin Yahudi dan Nasrani itu memiliki sifat *ṭama'* (berharap pemberian) dan sangat ingin mengambil harta orang lain tanpa hak. Dari sini kemudian al-Rāzī melakukan *tanzīl* bahwa siapapun yang mengamati keadaan para pendeta Yahudi dan Nasrani pada zaman ini, maka akan mendapati bahwa ayat ini seolah tidak turun kecuali menjelaskan keadaan mereka. Jika salah satu dari mereka ditanya maka ia mengaku tidak menginginkan dunia dan hatinya tidak terpaut dengan makhluk. Ia merasa suci dan terjaga bak malaikat. Sampai jika ditanyakan kepada yang lain barulah ketahuan bahwa ia gila harta hingga rela dalam kehinaan untuk memerolehnya.[125]

---

124 Q.S. al-Tawbah [9]: 34.

125 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-

Ini merupakan bentuk *tanzīl juz'ī* atau sebagian dari substansi ayat, sebab dalam ayat tersebut terdapat sifat mereka yang lain, seperti menghalang-halangi manusia dari jalan Allah, menyimpan emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah.

Ketiga, tanzīl 'aksī atau kontekstual-terbalik, yaitu mengontekstualisasikan ayat dengan realitas yang bertentangan dengan substansi ayat tersebut. Jenis ini dipakai oleh penafsir ketika mendapati realitas di sekitarnya yang bertentangan dengan seruan al-Qur'an. Sebagai contoh adalah *tanzīl* yang dilakukan Abū Ḥayyān terhadap ayat:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً اِنَّه لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ١٢٦

"Berdoalah kepada Tuhanmu dengan rendah hati dan suara yang lembut. Sungguh, Dia tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."

Terkait ayat ini, Abū Ḥayyān menafsirkan bahwa kaidah syariat melegitimasi akan banyaknya pahala melirihkan suara daripada mengeraskannya dalam hal urusan kebaikan yang tidak fardu. Ia lalu mengutip perkataan al-Ḥasan al-Baṣrī bahwa umat Islam bersungguh-sungguh dalam berdoa hingga tidak terdengar suara mereka. Sebab mereka sedang berbisik dengan Allah. Sampai di sini, Abū Ḥayyān lalu mengatakan bahwa seandainya al-Ḥasan masih hidup hingga hari ini, ia akan melihat berbagai penyimpangan umat, seperti memakai pakaian *shuhrah* (terkenal), berzikir dengan suara keras di masjid, dan lain-lain.[127]

Dengan menggunakan pendekatan *tanzīlī,* peneliti dapat melihat bagaimana seorang mufassir melegitimasi realitas yang terjadi pada zamannya dengan substansi ayat. Ini merupakan

---

'Ilmiyyah), xvi, 34.

126 Q.S. al-A'rāf [7]: 55.

127 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H, v, 68-69.

bagian dari upaya memperoleh petunjuk al-Qur'an untuk realitas yang terjadi. Sehingga dari situ penafsirannya tampak tidak kaku, bahkan sebaliknya terjadi dialog antara tafsir ayat dan realitas. Selain itu, melalui pendekatan *tanzīlī,* peneliti juga dapat mendeteksi posisi mufassir terkait realitas yang sedang terjadi.

Sisi yang lain, *tanzīlī* ini dapat dilihat sebagai upaya seorang mufassir untuk memudahkan pemahaman maksud dari suatu ayat. Sehingga umat Islam semakin dimudahkan dan terdorong untuk selalu dekat dengan al-Qur'an. Bahkan *tanzīlī* juga dapat dilihat sebagai representasi dari perjalanan hidup seorang mufassir, karena terkadang realitas yang disinggung adalah pengalaman pribadinya, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Qurṭubī di atas.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan *tanzīlī* untuk melihat sejauh mana Muhammad Sya'roni mendialogkan substansi ayat dengan realitas yang terjadi di sekitarnya, baik dalam konteks masyarakat Kudus secara khusus ataupun konteks bangsa Indonesia secara umum. Hal itu dikarenakan penafsiran Muhammad Sya'roni ini seringkali dikaitkan dengan realitas yang ada di sekitarnya.

Pendekatan *tanzīlī* bekerja dalam penelitian ini dengan cara memilah penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan menjadi dua bagian. Bagian pertama adalah ayat yang ditafsirkan berikut konteks sosio-historis ketika ayat tersebut turun. Sedangkan bagian kedua adalah realitas yang terjadi di sekitar Muhammad Sya'roni yang menjadi objek kontekstualisasi dari ayat yang ditafsirkan. Bagian kedua inilah yang akan ditindaklanjuti untuk dianalisis wacana atau kepentingannya secara kritis. Lebih detil terkait aplikasi pendekatan ini akan penulis uraikan pada Bab IV dan V.

Analisis Wacana Kritis dalam Penafsiran

Selain analisis *tanzīlī,* penelitian ini juga ditujukan untuk melihat dan menganalisis adanya ideologi dan kepentingan dalam tafsir ayat-ayat kerukunan. Selama ini, kecenderungan umum studi al-Qur'an lebih banyak mengarah kepada bidang *exegesis,* yakni studi teks al-Qur'an itu sendiri. Padahal, selain studi *exegesis,* sebagaimana dipetakan Alford T. Welch, studi al-Qur'an juga bisa diarahkan kepada sejarah interpretasi dan peran al-Qur'an dalam kehidupan dan pemikiran umat Islam.[128] Dalam kaitan itulah, maka penelitian ini lebih diarahkan pada aspek analisis wacana kritis yang menelisik ruang sosial, budaya dan politik yang memengaruhinya, serta berbagai kepentingan dan ideologi yang digerakkan oleh penafsir dalam tafsirnya.

Analisis wacana kritis[129], sebagaimana ditulis Yoce Aliah Darma, adalah sebuah upaya atau proses (penguraian) untuk memberi penjelasan dari sebuah teks (realitas sosial) yang mau atau sedang dikaji oleh seseorang atau kelompok dengan tujuan tertentu untuk memperoleh apa yang diinginkan. Analisis ini mengandaikan adanya kepentingan yang harus disadari dalam sebuah konteks. Oleh karena itu, analisis yang terbentuk

---

128 Alford T. Welch, "Studies in Qur'an and Tafsir," dalam *JAAR,* Vol. 47, (1979), 630.

129 A.S. Hikam membagi paradigma analisis wacana menjadi tiga. *Pertama, positivisme-empiris,* yang memandang bahasa sebagai jembatan antara manusia dan objek di luar dirinya. Kebenarannya hanya dinilai berdasarkan kaidah sintaksis dan semantik, tanpa perlu mengetahui makna-makna subjektif atau nilai yang mendasarinya. *Kedua, konstruktivisme* yang memisahkan subjek dan objek bahasa. Menurut aliran ini, setiap pernyataan merupakan tindakan penciptaan makna atau pengungkapan jati diri pembicara. *Ketiga,* kritis yang mengoreksi pandangan konstruktivisme yang dianggap kurang sensitif pada proses produksi dan reproduksi makna. Dalam analisis wacana, kategori ketiga ini disebut analisis wacana kritis *(critical discourse analysis).* Selengkapnya baca Mohammad A.S. Hikam, "Bahasa dan Politik: Penghampiran Discursive Practice," dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan, Politik Wacana di Panggung Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1996), 78-86, sebagaimana dikutip oleh Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media,* 4-7.

nantinya disadari telah dipengaruhi oleh si penulis dari berbagai faktor.[130]

Wacana adalah proses pengembangan dari komunikasi yang menggunakan simbol-simbol yang berkaitan dengan interpretasi dan peristiwa-peristiwa di dalam sistem kemasyarakatan yang luas. Melalui pendekatan wacana, pesan-pesan komunikasi ditentukan orang-orang yang menggunakannya, seperti konteks peristiwa yang berkenaan dengannya, situasi masyarakat luas yang melatarbelakangi keberadaannya, dan lain-lain, baik berupa nilai, ideologi, emosi, kepentingan-kepentingan, dan selainnya.[131]

Dalam analisis wacana kritis, wacana tidak semata-mata dipahami sebagai studi bahasa. Memang, penggunaan bahasa menjadi objek yang dianalisis, tetapi hal itu berbeda dengan studi bahasa dalam pengertian linguistik tradisional. Analisis wacana kritis meniscayakan peneliti mengaitkan bahasa dalam teks dengan konteksnya. Konteks di sini berarti bahasa dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu. Analisis wacana kritis lebih menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas sesuai dengan pikirannya, tetapi ia dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa, dalam konteks ini, dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya.[132]

Menurut Teun A. Van Dijk, analisis wacana kritis tidak memiliki kesatuan kerangka teoritis atau metodologi tertentu, tetapi tergantung pada pemusatan pikiran dan ketrampilan yang berguna untuk menganalisis teks yang didasari latar belakang

---

130 Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis,* 49.
131 Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis*, 49.
132 Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media,* 7.

ilmu pengetahuan dan daya nalar. Analisis ini juga dapat dilakukan pada bahasa-bahasa tubuh, ucapan, lambang, gambar visual, dan bentuk-bentuk semiosis lainnya.[133] Dalam penelitian ini, analisis wacana kritis akan dipakai untuk menganalisis ucapan Muhammad Sya'roni Ahmadi yang tertuang dalam pengajian tafsirnya.

Meskipun tidak memiliki metodologi yang baku, analisis wacana kritis dapat ditelisik melalui karakteristiknya. Teun A. Van Dijk menjelaskan lima karakteristik penting yang terdapat dalam analisis ini: 1) tindakan, yang memandang seseorang berbicara atau menulis dengan menggunakan bahasa untuk berinteraksi dengan orang lain; 2) konteks, yakni wacana diproduksi, dimengerti, dan dianalisis dalam bingkai konteks dan situasi tertentu; 3) historis, yang menempatkan wacana dalam konteks historis tertentu; 4) kekuasaan, yang memandang wacana sebagai bentuk pertarungan kekuasaan; 5) ideologi, yang memahami teks atau ucapan berafiliasi pada ideologi tertentu.[134]

Gambar 2.2. Karakteristik Analisis Wacana Kritis Versi Van Dijk

133 Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis*, 54.

134 Teun A. Van Dijk, "Discourse as Interaction in Society," dalam Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2* (London: Sage Publication, 1997), 1-37, sebagaimana dikutip oleh Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 8-14. Baca juga Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis,* 61-64.

Dalam studi tafsir, warna ideologis ini, kata Islah Gusmian, mesti disadari oleh pengkaji. Sebab, dilihat dari episteme yang terbangun dan arah geraknya, satu teks tafsir tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa tafsir itu muncul. Ruang sosial ini, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang dibawa oleh penafsir.[135]

Ideologi, dalam pandangan Jorge Larrain, memiliki dua pengertian yang bertolak belakang. Secara positif, ideologi dipahami sebagai suatu pandangan dunia *(worldview)* yang menyatakan nilai kelompok sosial tertentu untuk membela kepentingan mereka. Adapun secara negatif, ideologi dilihat sebagai suatu keasadaran palsu, yaitu suatu kebutuhan untuk melakukan penipuan dengan cara memutarbalikkan pemahaman orang mengenai realitas sosial.[136]

Abū Zayd memahami ideologi dalam beragam maksud. Dalam pengertian yang ketat, ideologi dipahami olehnya sebagai kesadaran kelompok untuk melindungi kepentingan mereka berhadapan dengan kelompok lain dalam suatu masyarakat. Namun, kata Islah, secara umum klaim ideologi yang dipakai oleh Abū Zayd merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi, dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Itu sebabnya, dia tidak mengkonfrontasikan objektivitas dengan subjektivitas sebagaimana lumrahnya, tetapi mengkonfrontasikan objektivitas dengan kecenderungan ideologis.[137]

---

135 Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 5.

136 Aleks Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 61.

137 Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 5.

Van Dijk menyatakan bahwa ideologi dimaksudkan untuk mengatur tindakan dan praktik individu atau anggota kelompok tertentu sehingga bertindak dalam situasi yang sama dan menghubungkan masalah mereka, serta memberikan kontribusi dalam membentuk solidaritas dan kohesi dalam kelompok. Dalam perspektif ini, setidaknya terdapat dua implikasi yang berkaitan dengan ideologi. *Pertama,* ideologi secara inheren bersifat sosial. Ia membutuhkan *share* di antara anggota kelompok untuk membentuk solidaritas dan kesatuan langkah dalam bertindak dan bersikap. *Kedua,* meskipun bersifat sosial, ideologi juga digunakan secara internal di antara anggota kelompok. Oleh karena itu, ideologi juga membentuk identitas diri kelompok, membedakan dengan kelompok lain.[138]

Dengan pandangan semacam itu, wacana tidak dipahami sebagai sesuatu yang netral dan berlangsung secara alamiah, karena dalam setiap wacana selalu terkandung ideologi untuk mendominasi dan berebut pengaruh. Dalam kaitannya dengan tafsir, wacana berkaitan erat dengan medan audiens dan konteks-konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan: bisa berupa rezim, komunitas, wacana, dan yang lain. Medan audiens dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam.[139]

Dalam konteks Indonesia, Islah Gusmian mengaplikasikan pendekatan ini untuk menganalisis literatur tafsir yang terbit di Indonesia, ditulis dengan bahasa Indonesia dan oleh orang Indonesia dalam rentang waktu tahun 1990 hingga 2000.[140] Sebagai contoh, dari *Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa, Islah menyimpulkan bahwa Syu'bah mengemukakan dan

---

138 Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*, 34-35.

139 Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 6.

140 Temuan dari penelitian ini dapat dilihat dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*.

menggerakkan tafsir ayat dalam ranah peristiwa, waktu dan tempat di mana ia (penafsir) berada sebagai bentuk respon terhadap peristiwa yang terjadi. Setiap ayat merupakan cahaya yang menyoroti peristiwa-peristiwa yang sedang terjadi dan populer di dalam ruang sosial Syu'bah, yakni Indonesia. Kuntowijoyo, dalam kata pengantarnya di buku ini, menyebutnya sebagai tafsir yang sesuai dengan jiwa-zaman (zeitgeist).[141]

Pendekatan kontekstual yang ditempuh Syu'bah di buku ini adalah bagian dari usaha memosisikan al-Qur'an sebagai kritik sosial. Di tengah eforia reformasi, pada saat tafsir ini ditulis, berbagai tuntutan agar bangsa Indonesia berbenah, memanggul kembali kesadaran muncul dengan penuh gegap gempita. Karya tafsir ini bergerak dari praksis ke reflektif: dari bawah ke atas. Untuk menganalisis tafsir dengan pendekatan kontekstual ini, kata Islah, peneliti harus pandai dan jeli mencari hal-hal yang umum dari pernyataan-pernyataan yang khusus, yang abstrak dari pernyataan-pernyataan yang konkret. Misalnya, kejahatan KKN dalam rezim Soeharto menjadi kejahatan kekuasaan secara umum, keserakahan Soeharto menjadi keserakahan penguasa, kezaliman rezim Orba menjadi kezaliman pada umumnya, dan seterusnya.[142]

Dalam penelitian ini, pendekatan analisis wacana kritis bekerja dengan cara menganalisis *tanzīl* (kontekstualisasi) dari ayat-ayat kerukunan yang ditafsirkan Muhammad Sya'roni Ahmadi. Analisis tersebut bergerak dengan menelusuri dan mendeskripsikan lima hal yang ada di sekitar objek kontekstualisasi: 1) tindakan; 2) konteks; 3) historis; 4) kekuasaan; dan 5) ideologi.

---

141 Kuntowijoyo dalam kata pengantarnya atas buku Syu'bah ini menyebutnya sebagai tafsir yang menggunakan pendekatan historis, yaitu menyatu dengan waktu dan tempat. Lihat Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2000), ix-x.

142 Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 8.

Melalui analisis wacana kritis, penulis berharap penelitian ini mampu menyingkap ragam kepentingan di balik penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi dan pertarungan berbagai kelompok sosial dan pemahaman. Selain itu, temuan dari analisis ini diharapkan juga dapat memberikan rasionalisasi terhadap gerak *tanzīlī* yang dilakukan Muhammad Sya'roni dari setiap ayat kerukunan yang ditafsirkan. Aplikasi dari pendekatan *tanzīlī* dan analisis wacana kritis ini akan penulis uraikan pada Bab IV dan V.

Bab III
Muhammad Sya'roni Ahmadi dan Metodologi Tafsir Lisannya

Bab ini secara khusus akan memotret profil Muhammad Sya'roni Ahmadi, mulai dari latar belakang keluarga, pendidikan, hingga persinggungannya dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Poin ini penting untuk melihat kondisi sosio-historis yang mengitari kehidupannya serta pengaruh-pengaruh yang berperan penting dalam proses penafsiran al-Qur'an olehnya.

Pada bab ini, penulis juga akan menggambarkan tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi, mulai dari latar belakang diadakannya pengajian tafsir di Masjid al-Aqsho Menara Kudus hingga kerangka metodologi yang dipakainya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Riwayat Hidup dan Kiprah Muhammad Sya'roni Ahmadi

Muhammad Sya'roni Ahmadi lahir di Desa Kauman Kecamatan Kota Kabupaten Kudus pada tanggal 17 Agustus 1931 dari pasangan Ahmadi dan Hayati.[1] Ia merupakan keturunan

1 A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* Mastuki HS dan M Ishom el-Saha (Ed.), (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 333; baca juga Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara* (Kudus: Aqila Kuds, 2017), 1a, 162. Berbeda dengan sumber lain, Abdurrahman Mas'ud menyebut nama Masnifah sebagai ibu Muhammad Sya'roni. Baca Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)*, 155.

Sementara dalam penelitian Ahla disebutkan bahwa tahun kelahiran Muhammad Sya'roni adalah 1927. Selengkapnya baca M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus,"* 41. Mengenai

Pangeran Puspoyudo Singopadon atau Sayyid Utsman yang dimakamkan di dusun Singopadon, Singocandi Kudus.[2]

Sejak belia, Muhammad Sya'roni telah menjadi yatim piatu, sebab ibundanya wafat ketika ia masih berumur delapan tahun, dan disusul kewafatan ayahnya lima tahun kemudian.[3] Ia lalu diasuh oleh kakeknya dan tinggal di sebelah barat Makam Sunan Kudus.[4]

Selain keadaan di atas, Muhammad Sya'roni juga melewati masa-masa kecilnya di bawah tekanan penjajahan Jepang. Memang tidak ada pembatasan ataupun larangan untuk belajar, khususnya ilmu agama, namun kondisi ekonomi yang sulit memupuskan keinginannya untuk mengenyam pendidikan formal. Ia hanya pernah tercatat sebagai murid Madrasah Ma'ahid dan Mu'awanatul Muslimin yang notabenenya adalah lembaga pendidikan diniyah (non-formal).[5]

Keterbatasan ekonomi juga menjadikan Muhammad Sya'roni melupakan keinginan untuk *nyantri* di daerah lain. Beruntung ia hidup di lingkungan sekitar Menara Kudus, di mana ketika itu banyak ulama kenamaan yang tinggal di sana,

---

hal ini, penulis mengonfirmasi langsung kepada putra Muhammad Sya'roni dan dikatakan bahwa yang benar adalah tahun 1931. Selengkapnya simak rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

2 Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 162.

3 A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 333; baca juga Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara,* 1a, 163.

4 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

5 Baca Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)*, 155. Baca juga Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus. Muhammad Sya'roni, sebagaimana para ulama di Kudus, ketika itu bebas melakukan kegiatan belajar mengajar ilmu agama, dengan catatan mereka harus patuh dan koperatif dengan tentara Jepang. Sebagaimana diceritakan sendiri oleh Muhammad Sya'roni, ia dan para ulama Kudus dulu diharuskan mengikuti upacara bersama para tentara Jepang setiap hari Senin. Di situ, mereka harus menyanyikan lagung kebangsaan Jepang.

sehingga ia dapat menimba banyak ilmu agama dari mereka. Raden Asnawi, Muhammad Arwani, dan Turaichan Adjhuri adalah di antara ulama nasional yang berdomisili di Kudus. Kepada merekalah dan beberapa ulama lain, Muhammad Sya'roni menimba ilmu agama Islam.[6]

Menyandang predikat sebagai santri *kalong*[7], hal itu tidak menyurutkan semangat belajar Muhammad Sya'roni, juga tidak menjadikannya kalah dari santri-santri lain. Berkat kecerdasan dan kerajinannya, ia mampu menyelesaikan hafalan bait *Alfiyah* pada usia 11 tahun. Bahkan, hanya dalam waktu 8 bulan, ia mampu menyelesaikan hafalan al-Qur'an secara utuh pada usia 14 tahun di bawah bimbingan Muhammad Arwani.[8]

Kepada Muhammad Arwani inilah, banyak keilmuan Muhammad Sya'roni dinisbatkan. Selain hafalan al-Qur'an, Muhammad Sya'roni belajar banyak kitab kuning, dari ilmu alat hingga kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* kepada Muhammad Arwani. Bahkan ia juga belajar *Qirā'āt* tujuh darinya. Setiap hari, usai Subuh hingga pukul 11 pagi, ia mesti belajar kepada ulama pengarang *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt* ini.[9]

Melengkapi hafalan al-Qur'an dan *Qirā'āt Sab'* (tujuh bacaan), Muhammad Sya'roni juga belajar kitab *Tafsīr al-Jalālayn* dari Muhammad Arwani hingga khatam berkali-kali. Ia juga belajar kitab yang sama kepada Raden Asnawi, Turaichan

---

6 Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 163-164.

7 Santri *kalong* adalah sebutan untuk santri yang tidak menetap di pesantren, lantaran kediamannya berada di sekitar pesantren tersebut. Untuk mengikuti kegiatan pembelajaran di pesantren, ia mesti bolak-balik dari rumahnya. Selengkapnya baca Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2015), 89.

8 Baca selengkapnya dalam Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 163. Simak juga Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

9 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

Adjhuri, dan Sayyid Abdillah.[10] Dengan demikian, keilmuan al-Qur'an Muhammad Sya'roni semakin lengkap dan matang. Dari sini juga diketahui bahwa genealogi keilmuan tafsirnya melewati keempat ulama di atas, yang semuanya berasal dari Kudus.

Keilmuan lain dalam bidang al-Qur'an yang juga dikuasai oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi adalah *nagham,* yakni ilmu tentang seni melagukan al-Qur'an. Tidak diketahui dari siapa ia belajar ilmu tersebut, hanya saja kemahirannya dalam ilmu ini tidak dapat dipungkiri dan telah diakui banyak pihak. Hingga ia pernah ditunjuk sebagai dewan hakim Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) tingkat nasional.[11]

Berkat ilmu *nagham* tersebut, Muhammad Sya'roni sering diminta untuk membacakan al-Qur'an dalam pengajian-pengajian yang diisi oleh Bisri Mustafa. Pada saat yang sama, Muhammad Sya'roni juga berkesempatan untuk belajar bagaimana cara berceramah yang baik dan menarik dari Bisri Mustafa.[12] Bahkan, pada tahun 1953, Sukarno pernah mendaulatnya sebagai pembaca al-Qur'an dengan *Qirā'āt Sab'* dalam peringatan *Nuzūl al-Qur'ān* di Istana Kepresidenan.[13]

Setelah bergumul dengan ilmu agama Islam sekian lama, khususnya ilmu al-Qur'an, pada tahun 1962, Muhammad Sya'roni memutuskan untuk menikahi seorang dara bernama Afifah. Dari pernikahan tersebut, ia dikaruniai delapan anak:

---

10 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

11 Baca selengkapnya dalam Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 164. Baca juga A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 334. Kemampuan Muhammad Sya'roni dalam melagukan al-Qur'an ini masih sering dipraktikkan sebelum ia memulai pengajian tafsirnya.

12 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

13 Baca selengkapnya dalam Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 164. Baca juga A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 334.

dua laki-laki dan enam perempuan.[14]

Selanjutnya, Muhammad Sya'roni mulai berdakwah di masyarakat dan dikenal oleh banyak kalangan sebagai sosok ulama. Secara umum, dakwahnya ditempuh melalui dua cara: dakwah *bi al-kalām* (ucapan) dan dakwah *bi al-qalam* (pena). Adapun dakwahnya via ucapan atau ceramah, setidaknya dapat dipetakan dalam tiga pola:

Pertama, pengajian di masjid atau rumah warga. Model ini biasanya diperuntukkan untuk warga sekitar Kudus dan diadakan secara rutin. Praktiknya adalah dengan menggunakan kitab pegangan sebagai alur pengajian. Termasuk dalam bagian ini adalah pengajian tafsir yang diadakan di beberapa masjid di daerah Kudus.[15]

Kedua, pengajian umum atau *tablīgh akbar.* Model ini tidak dilakukan secara rutin, melainkan menunggu permintaan dari masyarakat atau lembaga yang mengadakan pengajian umum. Untuk sekup daerahnya pun lebih luas dibanding pola yang pertama, yakni di sekitaran pulau Jawa, khususnya Jawa Tengah.[16]

Ketiga, pengajaran untuk santri di pesantren atau madrasah. Memang, Muhammad Sya'roni tidak memiliki lembaga pesantren sendiri, tetapi ia secara rutian membuka pengajian di rumahnya. Ia banyak memberikan jasa dalam mengembangkan madrasah-madrasah di Kota Kudus, seperti madrasah Banat NU, Muallimat, Qudsiyyah, Tasywiq al-Tullab al-Salafiyah (TBS), dan madrasah Diniyyah Kradenan Kudus. Ia tercatat sebagai pengajar di Madrasah Qudsiyyah Kudus sejak 1951. Bahkan hingga hari ini ia menduduki jabatan sebagai

---

14 Baca selengkapnya dalam Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 165. Baca juga A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 335.

15 Hingga tahun 2011, penulis mendapati praktik pengajian tafsir ini diadakan setidaknya di tiga tempat secara rutin mingguan: Masjid al-Aqsho Menara Kudus, Masjid Mu'ammar Janggalan, dan Wisma Muslimin Janggalan.

16 Baca A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 334.

nādir di lembaga tersebut. Ia pula yang menginisiasi berdirinya Madrasah Qudsiyyah Putri.[17]

Sebagai ulama pengayom umat, Muhammad Sya'roni memiliki strategi dakwah tersendiri yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Pada tahun 1960-1970-an, ia dikenal sebagai sosok yang "keras" dalam menyampaikan materi dakwahnya. Konon, strategi ini meniru gaya dakwah salah satu gurunya, yaitu Turaichan Adjhuri. Cara ini ia pakai, sebab kala itu adalah masa-masa merebaknya ideologi komunisme yang disebarkan oleh kalangan Partai Komunis Indonesia (PKI). Di sisi lain, muncul pula kelompok yang *getol* menyebarkan doktrin-doktrin "salafi-wahabi" dengan menganggap bid'ah beberapa tradisi NU yang telah lama dianut oleh masyarakat muslim Kudus. Tak ayal, Muhammad Sya'roni pun tampil dengan gigih menjelaskan kepada masyarakat perihal kebenaran ajaran yang selama ini mereka yakini, sekaligus menangkis doktrin-doktrin dari kelompok di atas.[18]

Keberanian dalam bersikap keras terhadap ideologi komunisme ini mengantarkan Muhammad Sya'roni menjadi salah satu target penculikan oleh PKI. Untuk menghindari hal itu, setiap malam ia memilih tidur di *tajug* (semacam pendapa) yang berada di sebelah Makam Sunan Kudus seraya dijaga ketat oleh pasukan Banser NU. Tidak berhenti di situ, ancaman dan gangguan terhadap dirinya juga terjadi dalam banyak kesempatan ceramahnya. Tidak jarang, dalam perjalanan menuju lokasi pengajian, ia dicegat oleh kelompok PKI dengan menggunakan senjata tajam. Ketika ceramah telah dimulai, terkadang kelompok tersebut mendatanginya dan ingin

---

17 Baca selengkapnya dalam Mc. Mifrohul Hana, dkk., *Jejak Ulama Nusantara*, 1a, 164. Baca juga dalam Qudsiyyah, "Struktur Organisasi," sumber http://qudsiyyah.com/category/2-madrasah/5-struktur-organisasi/, diakses pada tanggal 5 Oktober 2019 pukul 21:45.

18 Baca A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 335.

membubarkan jamaah pengajian.[19]

Pasca bubarnya PKI, keadaan sedikit mereda. Di sisi lain, kondisi masyarakat Kudus pun juga berubah. Pada tahun 1980-an, banyak pabrik, khususnya pabrik rokok, yang berdiri. Kondisi ini mengubah demografi masyarakat Kudus yang awalnya didominasi oleh petani bergerak menuju masyarakat industri. Menyikapi pergeseran ini, strategi dakwah Muhammad Sya'roni pun berubah. Gaya dakwah yang awalnya keras, seiring dengan bergulirnya waktu mulai melunak. Ia lebih sering menyampaikan pesan-pesan kerukunan, baik sesama pemeluk Islam maupun dengan pemeluk agama lain. Gaya ini, konon, meniru salah satu gurunya, Muhammad Arwani.[20]

Keputusan Muhammad Sya'roni dalam merubah strategi dakwah ini dirasa tepat. Melalui dakwah yang ramah, ia dapat diterima oleh banyak kalangan, baik dari msayarakat NU maupun non-NU. Komunitas abangan yang awalanya anti terhadap dakwahnya mulai merapat. Penganut Muhammadiyah juga mulai menggemari pengajiannya secara perlahan.[21]

Kondisi sebagaimana di atas semakin memopulerkan nama Muhammad Sya'roni. Sosoknya dianggap memiliki pengaruh yang kuat di kalangan masyarakat Kudus dan sekitarnya. Karenanya, wajar jika ia pun diangkat sebagai Mustashār Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) hingga sekarang.[22]

Adapun dakwah pena *(bi al-qalam)* Muhammad Sya'roni, hal itu dapat dilihat dari keenam karyanya dalam berbagai

---

19 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

20 Baca A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 335.

21 Baca A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 336.

22 Selengkapnya baca Nahdlatul Ulama, "Inilah Susunan Lengkap Pengurus PBNU 2015-2020," sumber: http://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus -pbnu-2015-2020, diakses pada tanggal 5 Oktober 2019 pukul 23:23.

bidang keilmuan, sebagaimana penulis uraikan berikut ini:

Pertama, kitab *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah.* Sebagaimana diuraikan dalam pengantarnya, karya ini berisi sekumpulan dalil dari al-Qur'an, hadis, dan pendapat para ulama sunni tentang beberapa amalan kelompok ahl al-sunnah wa al-jamā'ah. Kitab ini ditulis sebagai kounter narasi atas maraknya kelompok yang membidahkan amalan-amalan masyarakat Kudus, khususnya masyarakat NU, ketika itu. Setidaknya hal itu dapat dilihat melalui beberapa judul dalam buku tersebut, seperti tentang pemahaman bidah, dalil maulid Nabi saw dan tawassul.[23] Terlepas dari adanya hadis yang tidak *ṣaḥīḥ,* kitab ini menjadi sumbangsih penting bagi masyarakat NU berkaitan dengan amalan-amalan mereka.[24] Bahkan kitab ini diajarkan dan menjadi buku pedoman tentang ahl al-sunnah wa al-jamā'ah di beberapa madrasah di Kudus. Konon, penyusunan kitab ini diilhami oleh kitab *Bariqāt al-Muḥammadiyyah 'alā Ṭarīqah al-Aḥmadiyyah* karya Kiai Muhammadun Pondowan Pati.[25] Tidak ada data kapan karya ini ditulis, namun jika melihat substansinya, tampaknya kitab ini ditulis sekitar tahun 1960-1970.

Kedua, kitab *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr.* Kitab ini selesai ditulis pada 1 Rajab 1392 H/ 10 Agustus 1972. Sebagaimana dalam pengantarnya, kitab ini merupakan *sharḥ* (penjelas) atas kitab *naẓm* (bait) ilmu tafsir karya Abd al-'Azīz al-Zamzamī. *Naẓm* ini sendiri digubah dari kitab *al-Niqāyah* karya al-Suyūṭī. Muhammad Sya'roni menulis kitab ini secara ringkas

---

23 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah* (t.tp: t.p., t.th.).

24 Farid Isnan dalam kesimpulan penelitiannya mengatakan bahwa terdapat 11 dari 28 hadis yang tidak *ṣaḥīḥ* dalam kitab *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah.* Selengkapnya baca Farid Isnan, Farid Isnan, *"Naqd Ṣaḥīḥ Maṣādir al-Aḥādīth fī Kitāb al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah li al-Shaykh al-Ḥājj Sha'rānī Aḥmadī al-Qudsī wa Bayān al-Istidlāl Bihā"* (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, Semarang, 2015).

25 Baca A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* 337.

dengan bahasa yang ringan agar mudah dipahami oleh pembaca pemula. Secara umum, kitab ini dipetakan dalam enam tema besar: 1) hal-hal yang berkaitan dengan turunnya al-Qur'an; 2) hal-hal yang berkaitan dengan sanad; 3) hal-hal yang berkaitan dengan pengajaran al-Qur'an; 4) hal-hal yang berkaitan dengan kata dalam al-Qur'an; 5) hal-hal yang berkaitan dengan makna ayat-ayat hukum; dan 6) hal-hal yang berkaitan dengan bentuk kata dalam al-Qur'an. Meskipun tebalnya hanya 81 halaman, kitab ini menjadi kontribasi penting Muhammad Sya'roni bagi perkembangan karya dalam bidang ilmu al-Qur'an, khususnya di Indonesia.[26]

Ketiga, kitab *Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī.* Kitab yang terdiri dari 3 jilid ini, selesai ditulis pada 11 Sya'ban 1396 H/ 7 Agustus 1976. Sebagaimana namanya, kitab ini merupakan *sharḥ* atas kitab kumpulan bait *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* karya al-Shāṭibī yang berisi tentang kaidah dan praktik *qirā'āt sab'* (tujuh bacaan) untuk seluruh ayat al-Qur'an. Dibandingkan karya Muhammad Sya'roni yang lain, kitab ini tergolong paling tebal sekaligus menunjukkan kepakarannya dalam bidang ilmu *qirā'āt.* Dengan bahasa yang sederhana, ia menuliskan kitab ini untuk mempermudah para santri yang ingin mendalami ilmu tersebut.[27]

Keempat, kitab *al-Qirā'ah al-'Aṣriyyah.* Kitab yang juga terdiri dari 3 jilid ini berisi kumpulan bacaan berbahasa Arab yang diperuntukkan untuk santri Madrasah Qudsiyyah guna mempermudah pembelajaran bahasa tersebut. Kitab ini selesai ditulis pada bulan Dhulqaidah 1403 H. Meskipun ditujukan untuk membantu pembelajaran bahasa Arab, Muhammad Sya'roni tidak lupa menyelipkan bacaan-bacaan yang berkaitan tentang amalan-amalan warga NU dan ke-Indonesia-an. Kitab

---

26 Selengkapnya baca Baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr*.

27 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* (t.tp: t.p., t.th.), i-iii.

ini tidak terlalu tebal: jilid 1 dan 2 tidak lebih dari 30 halaman, sementara jilid tiga berisi sekitar 60-an halaman.[28]

Kelima, kitab *Tarjamah al-Sullam al-Munawraq fī 'Ilm al-Manṭiq.* Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 13 Syawwal 1404 H/ 12 Juli 1984 H. Kitab yang menggunakan medium Bahasa Jawa dan aksara pegon ini merupakan penjelas dari *Naẓm al-Sullam al-Munawraq* dalam ilmu mantiq karya Abd al-Raḥman al-Akhḍarī. Kitab ini disusun dari catatan-catatan pelajaran yang dimiliki oleh Muhammad Sya'roni yang kemudian disusun dalam bentuk narasi dengan beberapa bagan. Melalui kitab setebal 64 halaman ini, ia berharap para santri dimudahkan dalam memahami ilmu mantiq yang memang dikenal sulit.[29]

Keenam, kitab *Tarjamah Tashīl al-Ṭuruqāt li Naẓm al-Waraqāt fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Sebagaimana namanya, kitab ini berisi penjelasan atas kitab *Naẓm al-Waraqāt* karya al-'Imrīṭī dengan menggunakan medium Bahasa Jawa dan aksara pegon. Penjelasan tersebut disarikan dari catatan-catatan pembelajaran bersama para gurunya dulu dengan tambahan-tambahan secukupnya. Dalam kata pengantarnya, Muhammad Sya'roni mengatakan bahwa kitab ini diperuntukkan bagi para santri madrasah yang sedang belajar *Uṣūl al-Fiqh.* Kitab setebal 54 halaman ini selesai ditulis pada Rabu Kliwon, 20 Ṣafar 1405 H/ 14 Nopember 1984 M.[30]

Keenam karya Muhammad Sya'roni ini, seluruhnya berbahasa Arab, kecuali dua kitab terakhir yang berbahasa Jawa dengan aksara pegon. Meskipun hanya *nyantri* kepada para ulama lokal, hal itu tidak mengurangi kemahirannya dalam berbahasa Arab, lisan maupun tulisan. Kemampuan berbahasa

---

28 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Qirā'ah al-'Aṣriyyah li al-Madrasah Qudsiyyah* (t.tp: t.p., t.th.), i-iii.

29 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tarjamah al-Sullam al-Munawraq fī 'Ilm al-Manṭiq* (Kudus: t.p., t.th.)

30 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tarjamah Tashīl al-Ṭuruqāt li Naẓm al-Waraqāt fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (t.tp: t.p., t.th.).

Arab sekaligus mengalihbahasakannya dalam bahasa Jawa ini menjadi modal penting baginya dalam memahami tafsir al-Qur'an sekaligus menjelaskannya kepada masyarakat umum dengan bahasa dan istilah lokal Kudus. Tidak banyak ulama Indonesia yang memiliki kemahiran menulis kitab berbahasa Arab, sebagaimana tidak banyak yang mampu mengalihbahasakannya dalam bahasa lokal nan mudah dipahami. Namun, Muhammad Sya'roni memiliki kemahiran keduanya.

Dari keenam karya di atas, terdapat dua di antaranya yang masuk dalam kategori ilmu al-Qur'an: *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr* dan *Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī.* Meskipun tidak banyak, setidaknya dua karya tersebut dapat menggambarkan bahwa Muhammad Sya'roni adalah sosok ulama yang memiliki konsen dalam bidang ilmu al-Qur'an, khususnya ilmu tafsir. Ini menjadi modal piranti penting baginya dalam rangka untuk memahami al-Qur'an dengan baik dan sesuai kaidah yang berlaku. Bagian-bagian dari isi kedua karya ini tidak jarang dikutip oleh Muhammad Sya'roni di sela-sela pengajian tafsirnya, sebagaimana akan terlihat dalam analisis tafsir lisannya pada Bab IV.

Tafsir Lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi: Sejarah dan Perkembangannya

Kegiatan menafsirkan al-Qur'an, baik itu tafsir sebagai proses maupun tafsir yang nantinya akan menjadi produk,[31] dapat dilakukan melalui penafsiran secara lisan dan tulisan. Memang, istilah yang pertama, yakni tafsir lisan, kurang begitu populer, namun jika merujuk pada era Nabi saw dan sahabat, justru tafsir inilah yang mendominasi kala itu.[32]

---

31 Selengkapnya baca Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011), 32.

32 Penafsiran Nabi saw terhadap al-Qur'an saat itu berbentuk lisan dan tidak dibukukan sebagaimana umumnya kitab tafsir sekarang ini. Hal itu lantaran adanya larangan atas penulisan selain al-Qur'an. Lihat Hamdani

Istilah "tafsir lisan" merujuk pada penafsiran yang dilakukan dengan menyampaikan makna dan kandungan al-Qur'an melalui pengucapan langsung kepada audien (pendengar).[33] Muhammad Rajab al-Bayūmī menyebutnya sebagai *al-tafsīr al-idhā'ī,* yaitu segala tafsir yang disiarkan baik secara sengaja dan disiapkan maupun yang awalnya berbentuk pengajian di masjid lalu disiarkan, sebagaimana yang dilakukan oleh Mutawallī Sha'rāwī.[34]

Terdapat beberapa kelebihan ketika pemahaman al-Qur'an disampaikan secara oral (lisan). Ketika itu, penafsir akan menggunakan gaya bahasa yang populer, ringan, mudah dipahami, dan disesuaikan dengan audiennya. Istilah-istilah kunci yang sulit dipahami akan dicarikan padanan pemahamannya yang lebih mudah dicerna, sehingga makna sosial-moral yang termuat dalam al-Qur'an akan mudah ditangkap dan tidak disalahpahami oleh pembaca.[35]

Meski demikian, tafsir lisan memiliki keterbatasan dari segi audiens. Ia hanya dapat dinikmati oleh mereka yang hadir untuk mendengarkannya. Hanya saja, perkembangan teknologi yang demikian pesat telah menghapus jurang keterbatasan tersebut. Pada zaman ini, kajian-kajian tafsir al-Qur'an berbasis pengajian dapat mudah didigitalisasi melalui dokumentasi audiovisual untuk kemudian disebarluaskan melalui internet dan dinikmati oleh siapapun dan kapanpun.

Anwar, "Mengenal Tafsir Rasulullah," dalam *Nida' al-Qur'an,* Vol.3, No.1, Juni (2018), 61.

33 Istilah ini dipakai oleh beberapa peneliti, seperti Muh. Alwi HS yang juga menggunakan istilah tafsir lisan. Baca Muh. Alwi HS, "Perbandingan Tafsir Tulis dan Lisan M. Quraish Shihab Tentang Q.S. al-Qalam dalam Tafsir al-Misbah (Analisis Ciri Kelisanan Aditif Alih-Alih Subordinatif)," dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol.18, No.1, Januari-Juni (2019), 34-49.

34 Abd al-'Azīz ibn Abd al-Raḥmān al-Ḍāmir, "al-Tafsīr al-Idhā'ī li al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah,* Vol.1, Rabī' al-Awwal, (1427 H), 136.

35 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 180

Merujuk temuan Nafisatuzzahro', sekarang ini adalah era *Electronic Age* yang ditandai dengan digitalisasi karya tafsir dan berlanjut pada persinggungannya dengan *cybermedia,* sehingga muncul bentuk tafsir audiovisual.[36] Dari sinilah tafsir lisan mendapatkan momentumnya. Di era ini, manusia bergerak dari suatu masa yang memihak pada teknologi cetak menuju teknologi media yang berbasis elektronik, meskipun pada dasarnya era ini juga membawa manusia kembali kepada era awal (Nabi Saw) yang lebih menguatkan komunikasi oral.[37]

Muhammad Sya'roni Ahmadi adalah salah satu tokoh yang menyampaikan tafsir al-Qur'an secara lisan melalui pengajian tafsir di Masjid al-Aqsho Menara Kudus setiap Jum'at fajar. Pengajian Jum'at fajar di Masjid al-Aqsho ini sebenarnya telah ada sejak tahun 1886 M dengan diasuh oleh Raden Asnawi, guru Muhammad Sya'roni. Hanya saja materi dan kitab yang dikaji ketika itu bukanlah tafsir, melainkan kitab hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.*[38]

Mulai tahun 1920, melanjutkan materi dan kitab yang sama, pengajian Jum'at fajar ini diisi oleh Sofwan Durri yang menggantikan Raden Asnawi. Hal itu berlangsung hingga tahun

---

36 Nafisatuzzahro', *"Tafsir al-Qur'an Audiovisual di Cybermedia: Kajian Terhadap Tafsir al-Qur'an di YouTube dan Implikasinya Terhadap Studi al-Qur'an dan Tafsir"* (Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016), 212. Dalam penelitiannya, Nafisatuzzahro' menggunakan rumusan era media yang dikemukakan oleh McLuhan, dengan temuan periodisasi media tafsir yang terdiri dari: 1) *Tribal Age* yang terjadi di masa Nabi saw dan ditandai dengan tradisi tafsir oral dan pemanfaatan media alam seperti daun, tulang dan sebagainya untuk menuliskan tafsir, 2) *Literacy Age* yang terjadi dalam generasi sahabat dan *tābi'īn* yang ditandai dengan munculnya berbagai kitab tafsir, 3) *Print Age* yang diawali dengan pencetakan al-Qur'an dan berlanjut pada penyertaan tafsir dalam cetakan tersebut, dan 4) *Electronic Age* yang ditandai dengan digitalisasi karya tafsir.

37 Nafisatuzzahro', *"Tafsir al-Qur'an Audiovisual di Cybermedia: Kajian Terhadap Tafsir al-Qur'an di YouTube dan Implikasinya Terhadap Studi al-Qur'an dan Tafsir,"* 22.

38 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 38-50.

1938 sebelum akhirnya dilanjutkan oleh Muhammad Arwani Amin, yang juga merupakan guru Muhammad Sya'roni. Pada masa Muhammad Arwani inilah kajian kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dikhatamkan.[39]

Selanjutnya, pada tahun 1953, pengisi pengajian Jum'at fajar digantikan oleh Hambali dengan kitab *al-Ḥikam* karya Ibn 'Aṭā'illah al-Sakandarī sebagai bahan kajiannya. Hal itu berlangsung hingga tahun 1980, sebelum akhirnya digantikan oleh Afdhani, namun masih dengan kajian kitab yang sama. Hanya saja, tidak berlangsung lama, pada tahun 1983, Afdhani pun purna dari tugasnya mengisi pengajian Jum'at fajar. Mulai tahun itu, pengajian diasuh oleh Muhammad Sya'roni.[40]

Pada awalnya, Muhammad Sya'roni merasa berat hati untuk mengisi pengajian Jum'at fajar ini. Ia merasa belum layak dan tidak mampu menggantikan para pengisi sebelumnya, terlebih kitab yang dikaji dianggap berat dari segi substansi.[41] Namun, pengajian harus terus berlangsung dan membutuhkan pengganti. Kepada dirinya, harapan masyarakat ditumpukan. Maka dengan terpaksa ia menerima amanah untuk mengasuh pengajian Jum'at fajar di Masjid al-Aqsho, namun dengan materi yang berbeda. Ia memilih materi tafsir al-Qur'an dengan kitab *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bahan pegangannya, dengan pertimbangan bahwa ia lebih menguasai ilmu al-Qur'an, khususnya tafsir, dibanding keilmuan lain. Hal itu wajar, karena memang sejak dari kecil ia telah menggandrungi dan mendalami al-Qur'an beserta ilmu-ilmu yang terkait dengannya. Bahkan

---

39 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 38-50.

40 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 38-50.

41 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

ia menjadi salah satu pentashih mushaf dan tafsir al-Qur'an terbitan Menara Kudus.[42]

Tabel 3.1. Daftar Pengajar Pengajian Jum'at Fajar Masjid al-Aqsho Menara Kudus

Pengajar	Tahun	Kitab
Raden Asnawi	1886-1920	*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*
Sofwan Durri	1920-1938	
Muhammad Arwani Amin	1938-1953	
Hambali	1953-1980	*Al-Ḥikam*
Afdhani	1980-1983	
Muhammad Sya'roni Ahmadi	1983-Sekarang	*Tafsīr al-Jalālayn*

Sejak pengajian Jum'at Fajar di Masjid al-Aqsho diisi oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, lambat laun jama'ah semakin bertambah. Memang, pada masa-masa awal jumlah jama'ahnya tidak terlalu banyak: hanya sekitar 25 hingga 50 orang saja. Pasca Muhammad Sya'roni haji tahun 1990, jumlah pengajian Jum'at Fajar mengalami peningkatan seiring dengan semakin dikenal namanya di berbagai daerah di Jawa Tengah. Ia sering diundang untuk ceramah di berbagai forum pengajian umum. Sejak saat itu, jumlah jamaah pengajian Jum'at Fajar meningkat

42 Dalam beberapa mushaf terbitan Menara Kudus, nama Muhammad Sya'roni Ahmadi tertulis sebagai pentashihnya bersama Muhammad Arwani Amin dan Muhammad Hisyam Hayat. Lihat misalnya *al-Qur'ān al-Karīm* (Kudus: Menara Kudus, 1974).

Nama Muhammad Sya'roni juga tercatat sebagai pentashih *Tafsīr al-Ibrīz* bersama Muhammad Arwani Amin, Abu Umar, dan Hisyam Hayat. Selengkapnya baca Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Kudus: Menara Kudus, t.th), i-iii, t.h.

hingga angka ratusan.[43]

Pada tahun 1998 hingga 2000, rekaman ceramah dan pengajian tafsir Muhammad Sya'roni diputar di beberapa radio lokal Kudus dan sekitarnya. Dari situlah, jumlah jama'ah pengajian semakin bertambah. Konten pengajian yang berbobot dan penyampaian yang menarik menjadikan masyarakat Kudus dan sekitarnya tertarik untuk mengikuti pengajian ini. Jama'ah yang sebelumnya hanya berkisar ratusan mulai bertambah hingga menyentuh angka 5000-an.[44] Tidak hanya dari Kudus, ribuan jama'ah ini juga berasal dari beberapa daerah lain, seperti Pati, Jepara, Demak, hingga Semarang.[45]

Yang menarik adalah, dari ribuan jama'ah tersebut, tidak sedikit dari mereka yang berasal dari pengikut ormas Muhammadiyyah. Padahal Muhammad Sya'roni sendiri merupakan pengikut NU, bahkan ia menjadi salah satu pengurusnya. Kenyataan ini, tidak lain, dikarenakan apa yang disampaikannya dalam pengajian bersifat umum dan tidak menyinggung siapapun. M. N. Ahla dalam temuan penelitiannya berkesimpulan bahwa pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilaksanakan setiap usai Subuh hari Jum'at di Masjid al-Aqsho Menara Kudus telah berhasil menciptakan kerukunan antara kelompok Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah,

---

43 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 39-40.

44 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 40-41. Baca juga Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

45 Informasi tentang jama'ah yang berasal dari berbagai daerah ini terlihat dari plat nomor kendaraan yang diparkirkan saat pengajian berlangsung. Baca M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 58-60.

serta meredam konflik antara keduanya.[46]

Dalam kehidupan sehari-hari warga Kudus, sulit ditemukan masyarakat penganut dua ormas ini duduk dalam satu majlis, baik dalam menjalankan ibadah ataupaun menghadiri kegiatan keagamaan lainnya. Perbedaan pendapat dalam beberapa masalah ibadah menjadi pemicu konflik antara keduanya. Kebanyakan dari mereka berkelompok dengan sesama penganut ormas masing-masing. Namun hal itu tidak berlaku bagi pengajian tafsir Muhammad Sya'roni. Di sana terdapat warga NU dan Muhammadiyah membaur satu sama lain dan menikmati pengajian dengan seksama. Bahkan kerukunan yang tercipta di ruang pengajian tafsir Muhammad Sya'roni juga berlanjut hingga luar pengajian. Banyak dari warga NU dan Muhammadiyah yang mengikuti pengajian ini mengaku mulai membaur satu sama lain dalam acara-acara keagamaan lainnya tanpa takut akan perbedaan di antara mereka.[47]

Dalam penelitian Ahla, kerukunan dua ormas ini terjadi dikarenakan beberapa faktor. *Pertama,* dalam pengajian tersebut, Muhammad Sya'roni tidak pernah membeda-bedakan jamaahnya yang berafiliasi NU dan Muhammadiyah. *Kedua,* konten materi yang disampaikan Muhammad Sya'roni dapat diterima dan diminati masyarakat Kudus. *Ketiga,* Muhammad Sya'roni lebih mengedepankan materi-materi yang bersifat umum yang dapat diterima kedua ormas tersebut.[48]

---

46 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 64.

47 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 77.

48 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 65. Temuan Ahla ini disimpulkan dari hasil wawancara dengan beberapa jamaah dari NU dan Muhammadiyah, juga wawancara kepada Muhammad Sya'roni secara langsung.

Realita ini tentu menarik untuk dikaji lebih lanjut terkait bagaimana metode pengajian atau tafsir lisan yang dipakai oleh Muhammad Sya'roni. Juga konten seperti apakah yang selama ini disampaikan olehnya. Terkait poin-poin tersebut, penulis akan mengulasnya pada pembahasan berikutnya.

Metodologi Tafsir Lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi

Pada prinsipnya, tafsir lisan yang disampaikan oleh Muhammad Sya'roni bertujuan untuk memudahkan para jamaahnya dalam memahami al-Qur'an. Ia tidak menekankan pada teori-teori penafsiran ataupun analisis yang rumit, tetapi berusaha agar substansi al-Qur'an mudah dipahami oleh masyarakat awam. Karenanya, dalam penafsirannya ia selalu melakukan gerak *tanzīl* yang selain sebagai bentuk kontekstualisasi, juga dalam rangka memudahkan masyarakat memahami isi al-Qur'an. Dari situ, penulis menyebut tafsir lisan Muhammad Sya'roni sebagai "tafsir-tanzīlī".

Muhammad Sya'roni sering menyebut al-Qur'an sebagai "kalam ngibarat", yaitu kalam Allah yang ungkapannya disesuaikan dengan bahasa manusia.[49] Sehingga dari situ, ia berusaha menjelaskan isi al-Qur'an dengan bahasa yang membumi yang disesuaikan dengan bahasa audien. Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, al-Qur'an memiliki empat tingkatan penafsiran: 1) tafsir *zhāhir* (yang tampak), 2) tafsir *bāṭin* (yang tersebunyi), 3) tafsir *sirrī* (rahasia), dan 4) tafsir *sirr al-sirr* (sanga rahasia).[50]

Pada bagian ini, penulis akan menguraikan metodologi yang dipakai oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya.

---

49 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 255-256 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

50 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Hingga kini, rumusan metode tafsir al-Qur'an belum menemui kata sepakat. Ada yang mengklasifikasikannya menjadi *bi al-ra'y* (pemikiran), *bi al-ma'thūr* (riwayat), dan *bi al-ishārah* (isyarat), sebagaimana yang dilakukan al-Ṣābūnī.[51] Ada pula al-Farmāwī yang mengklasifikasikannya menjadi *taḥlīlī* (analisis), *ijmālī* (global), *muqāran* (komparasi), dan *mawḍū'ī* (tematik).[52] Hal yang sama juga dilakukan oleh Quraish Shihab.[53] Namun, klasifikasi sebagaimana di atas tampaknya tidak mampu mencakup secara keseluruhan atau kurang cocok digunakan untuk membaca metode tafsir lisan Muhammad Sya'roni yang dalam beberapa aspek memiliki kekhasan.

Dalam kerangka penelitian tafsir di Indonesia, Islah Gusmian menawarkan rumusan metodologi tafsir dengan membedah dua variabel penting: 1) aspek teknis penulisan yang menyangkut sistematika dan bentuk penyajian, gaya bahasa, sifat penafsir, serta sumber rujukan; dan 2) aspek hermeneutik yang meliputi metode, nuansa, dan pendekatan tafsir.[54] Mengingat kesesuaiannya dengan objek tafsir yang penulis teliti dan kemenyeluruhannya dalam menjelaskan suatu produk tafsir, maka penulis akan menggambarkan metodologi tafsir Muhammad Sya'roni dengan rumusan ini.

Secara detil, rumusan metodologi yang dipakai oleh Islah Gusmian untuk menggambarkan suatu tafsir adalah sebagaimana tabel berikut[55]:

---

51 Selengkapnya baca Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Dār al-Mawāhib al-Islāmiyah, 2016), 171-205.

52 Selengkapnya baca Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya,* Terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 23-40.

53 Selengkapnya baca M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir,* 377-394.

54 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 119-122.

55 Kajian lengkap tentang rumusan metodologi ini dapat dibaca dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 122.

Tabel 3.2. Rumusan Metodologi Kajian Tafsir Perspektif Islah Gusmian

Aspek Teknis Penulisan Tafsir				Aspek Hermeneutik Tafsir		
1.	**Sistematika Penyajian**			1.	**Metode Tafsir**	
	Runtut	Berdasarkan urutan mushaf			1. Metode riwayat: penafsiran Nabi sebagai sumber acuan	
		Berdasarkan urutan turunnya wahyu			2. Metode pemikiran dengan analisis	kebahasaan
	Tematik	Modern	Plural			historis
			Singular			antropologis
		Klasik	Ayat dan surah tertentu			geografis
						psikologis
						dst
			Surah tertentu		3. Metode interteks	
			Juz tertentu	2.	**Nuansa Tafsir**	
2.	**Bentuk Penyajian**				1. Kebahasaan	
	Bentuk penyajian global				2. Sosial kemasyarakatan	
	Bentuk penyajian rinci				3. Teologis	
					4. Sufistik	
					5. Psikologis dan lain-lain	
3.	**Gaya Bahasa**			3.	**Pendekatan Tafsir**	
	Kolom	Reportase			1. Pendekatan tekstual	
	Ilmiah	Populer, dll			2. Pendekatan kontekstual	
4.	**Bentuk Penulisan**					
	Ilmiah	Non ilmiah				
5.	**Sifat Penafsir**					
	Individual	Kolektif/ tim				
6.	**Keilmuan Penafsir**					
	Disiplin ilmu tafsir					
	Disiplin non ilmu tafsir					
7.	**Asal-usul Literatur Tafsir**					
	Akademik	Non akademik				
8.	**Sumber-sumber Rujukan**					
	Buku tafsir	Buku non tafsir				

Melalui rumusan di atas, penulis akan menggambarkan metodologi tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi. Dalam hal ini, penulis menyamakan antara tafsir lisan dan tulisan. Bahwa keduanya dapat digambarkan metodologinya melalui rumusan di atas. Jika tafsir tulisan dapat diteliti secara langsung melalui tulisannya, maka tafsir lisan dapat diteliti melalui transkrip rekamannya yang berbentuk tulisan. Hal itu pula yang dilakukan oleh Islah.

Dari segi aspek teknis penulisan, tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat digambarkan sebagaimana berikut:

Pertama, dari segi sistematika penyajian, tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai tafsir runtut yang mengacu urutan surah yang ada dalam mushaf standar. Muhammad Sya'roni menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara berurutan mulai dari surah *al-Fātiḥah* hingga *al-Nās.* Penyajian dengan urutan seperti ini banyak dilakukan oleh para mufassir, di antaranya Bisri Mustafa dalam *Tafsīr al-Ibrīz* dan Quraish Shihab dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ.*

Muhammad Sya'roni menjelaskan isi al-Qur'an dari satu ayat ke ayat yang lain. Ia tidak berpindah ke pembahasan ayat berikutnya sebelum menuntaskan penjelasan ayat sebelumnya, meskipun ayat-ayat tersebut membincangkan bahasan yang setema.[56] Hal ini berbeda dari kebanyakan mufassir yang terkadang menjelaskan beberapa ayat setema dalam satu kelompok bahasan tanpa ada pemisahnya.

Setiap menjelaskan ayat pertama dari setiap surah, Muhammad Sya'roni selalu memulainya dengan menguraikan sifat turunnya *(makkiyyah* atau *madaniyyah)* dan jumlah ayatnya. Sebagai contoh, ketika menafsirkan Q.S. Al-Fātiḥah [1], Muhammad Sya'roni memulainya dengan pemaparan tentang

56 Simak misalnya rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

kesepakatan para ulama bahwa surat ini berisi tujuh ayat. Namun, mereka berselisih pendapat dalam hal apakah *basmalah* merupakan bagian dari Q.S. Al-Fātiḥah [1] atau tidak?

Bagi ulama yang berpendapat bahwa *basmalah* merupakan bagian dari Q.S. Al-Fātiḥah [1], maka ia dianggap sebagai ayat pertama, sementara ayat ketujuh dimulai dari *"Ṣirāṭ al-ladhīna an'amta 'alayhim".* Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa *basmalah* bukan bagian dari Q.S. Al-Fātiḥah [1], maka ayat pertama dihitung dari *"al-ḥamd lillāhi rabb al-'ālamīn",* sedangkan *"Ṣirāṭ al-ladhīna an'amta 'alayhim"* dianggap sebagai ayat keenam. Adapun ayat ketujuh dimulai dari *"ghayr al-maghḍūb 'alayhim"* sampai akhir.[57]

Secara rinci, Muhammad Sya'roni juga menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan ilmu al-Qur'an, seperti masalah *tartīb muṣḥafi* dan *tartīb nuzūli.* Bahwa al-Qur'an yang dibaca oleh umat Islam selama ini berdasarkan *tartīb muṣhafī,* yaitu dimulai dari Q.S. Al-Fātiḥah [1] dan diakhiri dengan Q.S. Al-Nās [114]. Akan tetapi proses turunnya kepada Nabi saw menggunakan *tartīb nuzūli,* yaitu dimulai dari Q.S. Al-'Alaq [96]. Hal itu karena disesuaikan dengan situasi dan kondisi.[58]

Yang menarik dan menjadi unsur lokalitas dalam sistematika tafsir lisan Muhammad Sya'roni adalah penggunaan makna *gandul* atau dalam istilah pesantren disebut sebagai makna *utawi.* Maksud dari makna *gandul* di sini adalah penerjemahan teks berbahasa Arab kata per kata yang biasanya dituliskan tepat di bawah kata yang bersangkutan menggunakan huruf Arab-Pegon. Arab-Pegon adalah tulisan berbahasa Jawa

---

57 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

58 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

menggunakan huruf Arab.[59] Islah Gusmian memandang bahwa penggunaan makna *gandul* ini menjadi identitas yang khas bagi komunitas pesantren di Jawa dan merupakan pilihan karena mempertimbangkan masyarakat pesantren sebagai audiennya.[60]

Model penyajian seperti ini memiliki keuntungan tersendiri bagi audien atau pembaca, karena bisa diketahui makna kata per kata dari kalimat yang diterjemahkan. Di sisi lain, terdapat istilah khusus yang dipakai untuk menunjukkan posisi kata dalam struktur kalimat. Misalnya, posisi *mubtada'* diistilahkan dengan kata *utawi; khabar* dengan *iku; na't man'ūt* dengan kata *kang; maf'ūl bih* dengan kata *ing;* dan istilah-istilah lain. Melalui istilah-istilah tersebut, pembaca memperoleh pengetahuan tentang posisi kata dalam kalimat.[61]

Secara praktik, sistematika penyajian tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi ini dapat dijabarkan dalam urutan: 1) pembacaan al-Fātiḥah secara bersama[62], 2) pembacaan beberapa ayat yang hendak ditafsirkan dengan melagukannya secara *tartīl* oleh salah seorang jama'ah, 3) uraian penafsiran oleh Muhammad Sya'roni yang meliputi penjelasan maksud ayat secara umum, *sabab al-nuzūl,* analisis makna ayat kata

---

59 Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsīr al-Ibrīz Karya Bisri Mustafa," dalam *Suhuf: Jurnal Kajian al-Qur'an,* Vol.9, Nomor 2, (Desember 2016), h.256.

60 Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M," dalam *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis,* Vol. 5, No. 2, Desember {2015), 236.

61 Islah Gusmian, "Karakteristik Naskah *Terjemahan al-Qur'an Pegon* Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta," dalam *Ṣuḥuf,* Vol. 5, No. 1, (2012), 63.

62 Pembacaan al-Fātiḥah ini diniatkan dan dihadiahkan untuk Nabi Muhammad saw, keluarganya, sahabatnya, para nabi, para wali, khususnya Sunan Kudus, serta para keluarga jama'ah yang telah wafat. Tradisi menghadiahkan bacaan al-Fātiḥah seperti ini biasa dilakukan oleh para pengikut NU di setiap kegiatan keagamaan. Baca Ainul Athiyah, *"Tafsir Surat al-Fatihah KH. Sya'roni Ahmadi: Studi Tentang Metode Pelisanan dan Penafsiran al-Qur'an,"* (Skripsi, Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir IAIN Surakarta, 2018), 70.

per kata, dan analisis pemahamannya secara menyeluruh, 4) kontekstualisasi ayat dengan realitas kekinian, dan terakhir 5) pembacaan doa sebagai penutup.[63]

Kedua, dari segi bentuk penyajian, tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai tafsir rinci. Yang dimaksud dengan bentuk penyajian rinci adalah suatu bentuk penyajian tafsir yang menitikberatkan pada uraian penafsiran secara detil, mendalam, dan komprehensif. Penafsiran seperti ini dicirikan dengan analisis terma-terma kunci di setiap ayat untuk menemukan makna yang tepat dan sesuai konteks dengan mengaitkannya dengan *asbāb al-nuzūl.* Setelah itu penafsir menarik kesimpulan dari ayat yang ditafsirkan.[64]

Sebagai contoh, ketika menjelaskan Q.S. Al-Fātiḥah [2]: 1, Muhammad Sya'roni menafsirkan:

> *"Bismillāhi; mahos ingsun kelawan nyebut asmane Alloh, al-Rahmāni; kang pareng welas asih dunyo lan akherat, al-Raḥīmi; kang welas asih ono ing akherat beloko. Bismillāhi; mahos ingsun kelawan nyebut asmane Alloh, al- Rahmāni; kang pareng nikmat kelawan gede-gede ne nikmat, al-Raḥīmi; kang pareng nikmat kelawan sak lembut-lembute nikmat. Kito kui dikenalke karo sifat-sifate Gusti Alloh rupane al-Rahmāni (sak gede-gede ne nikmat) lan al-Raḥīmi (sak lembut-lembute nikmat). Contone nikmat sing sak gede-gedene nikmat (al-Rahmāni) kui nikmat sing kito raosaken, yoiku nikmatul ījād; diwujudake nek dunyo, ngerti sembarang kalir, diweruhake sandangan sing apik-apik lan liya-liyane kabeh, nikmatul īmān wal Islām, nikmatul aqli; diparingi akal, nikmatus siḥḥah; diparingi sehat, lan nikmat diparingi cukup sandang pangan. Contoh nikmat sing sak lembut-lembute nikmat kui contone diparingi ngantuk, sebab ngantuk kui ora iso pesen, terus nikmat gatel, lan*

---

63 Simak misalnya rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

64 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 159.

liya-liyane. Nikmat kui gatukane karo syukur. Syukur niku wonten tigo (3): sepindah syukur bil lisān; contone lisane moco alhamdulillah, kaping kalih syukur bil arkān; contone iso sholat, ngadek, sujud lan liya-liyane, kaping tigo syukur bil jainān: contone atine mantep, nikmat songko Gusti Alloh."[65]

Terjemahan:

"Bismillāhi; dengan menyebut nama Allah, al-Raḥmāni; Yang Maha Pemurah, al-Raḥīmi; lagi Maha Penyayang. Bismillāhi; dengan menyebut nama Allah, al-Raḥmāni; yang memberi nikmat dengan sebesar-besar nikmat, al-Raḥīmi; yang memberi nikmat dengan selembut-lembutnya nikmat. Kita dikenalkan dengan sifat-sifatnya Allah seperti sifat al-Raḥmān (yaitu) sebesar-besarnya nikmat dan al-Raḥīm (yaitu) selembut-lembutnya nikmat. Contoh nikmat yang sebesar-besarnya nikmat (al-Raḥmān) itu seperti nikmat yang yang kita rasakan, yaitu nikmat al-ījād; diwujudkan di dunia, mengetahui segalanya, dan diperlihatkan pakaian yang bagus-bagus dan lain-lain, nikmat diberi iman dan nikmat Islam, nikmat diberi akal, nikmat diberi sehat, dan nikmat diberi sandang pangan yang berkecukupan. Contoh nikmat dengan selembut-lembutnya nikmat itu misalnya diberi ngantuk, sebab ngantuk itu tidak bisa dipesan sebelumnya, nikmat gatal, dan lain-lain. Nikmat itu pasangannya dengan syukur. Syukur itu ada tiga (3) macam: pertama, syukur dengan menggunakan lisan; contoh lisannya bisa membaca alhamdulillah; kedua, syukur dengan menggunakan fisiknya atau anggota badannya. Contoh bisa salat, berdiri, sujud, dan lain-lain; ketiga, syukur dengan menggunakan hati. Contoh hatinya yakin, ini merupakan nikmat dari Allah."

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa dari satu ayat,

65 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Muhammad Sya'roni menyimpulkan banyak pemahaman dengan mempertimbangkan berbagai sudut pemaknaan. Hal ini berbeda dari tafsir global yang hanya menjelaskan inti dari maksud ayat secara singkat. Memang pada contoh di atas, Muhammad Sya'roni tidak menyinggung *sabab al-nuzūl,* namun hal itu dapat ditemukan dalam penafsiran ayat-ayat yang lain.

Ketiga, terkait gaya bahasa, tafsir lisan Muhammad Sya'roni menggunakan bahasa penulisan populer. Model ini mengandaikan bahasa sebagai medium komunikasi dengan karakter kebersahajaan. Kata maupun kalimat yang digunakan, dipilih yang sederhana dan mudah.[66] Sebagai contoh adalah tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1 di atas, di mana Muhammad Sya'roni menggunakan bahasa Jawa dengan memilih redaksi yang sangat familiar bagi masyarakat pesisir Jawa.

Bahasa Jawa memiliki sistem yang rumit dalam penggunaannya sehari-hari. Sistem ini menyangkut tingkat tutur yang penggunaannya didasarkan pada perbedaan dalam hal kedudukan, pangkat, umur dan tingkat keakraban antara yang menyapa dan yang disapa, yang dikenal dengan tingkat tutur atau *unggah-ungguh*.[67] Tingkat tutur yang paling dasar ada tiga. *Pertama, ngoko:* gaya tidak resmi, digunakan oleh pembicara yang kedudukan sosialnya lebih tinggi daripada lawan bicara, atau oleh pembicara yang usianya lebih tua daripada lawan bicara. *Kedua, krama:* gaya resmi, digunakan oleh pembicara orang yang lebih rendah kedudukan sosialnya daripada lawan pembicara atau lebih muda usianya daripada lawan bicara. *Ketiga, madya:* gaya setengah resmi, bentuk-bentuk campuran antara *ngoko* dan *krama,* digunakan oleh pembicara dan lawan bicara yang sederajat kedudukan sosialnya, dengan catatan bahwa *ngoko* digunakan untuk hal yang kasar dan *krama*

---

66 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 180.

67 Edi Sedyawati, dkk., *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 198.

digunakan untuk hal yang halus.[68]

Unggah-ungguh sebagaimana di atas dipraktikkan secara apik oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya. Secara umum, ia menggunakan bahasa Jawa *madya* dalam menjelaskan isi al-Qur'an. Hal itu karena ia menganggap jama'ah yang menyimaknya memiliki kedudukan sosial yang sederajat dengannya, meskipun pada kenyataannya ia dipandang memiliki kedudukan lebih tinggi. Namun, dalam hal kepada siapa sebuah tuturan dalam al-Qur'an dinisbatkan, ia mempertimbangkan sisi kepantasan. Apabila tuturan tersebut berkaitan atau difirmankan oleh Allah, maka ia menggunakan bahasa Jawa *krama.* Hal yang sama juga berlaku kepada Nabi saw dan orang-orang mulia lainnya. Namun, apabila hal itu berkaitan atau diucapkan oleh orang-orang yang menentang Allah, maka digunakan bahasa Jawa *ngoko,* atau bahkan bahasa Jawa yang sarkastis.

Sebagai contoh, kata kerja *qāla* yang berarti "berkata" atau "berbicara," apabila subjeknya adalah Nabi Muhammad saw, maka Muhammad Sya'roni menerjemahkannya dengan kata "dawuh" atau "ngendika".[69] Akan tetapi, jika subjeknya adalah orang kafir atau munafik, maka kata tersebut diterjemahkan dengan kata "ngucapake".[70] "Dawuh" atau "ngendika" merupakan terjemahan

---

68 Edi Sedyawati, dkk., *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum,* 198.

69 Seperti ketika Muhammad Sya'roni menafsirkan Q.S. Al-Kāfirūn [109]: 1, ia berkata:

> *"Qul; dawuho siro Muhammad, Yā ayyuhal kāfirūn; ho iling-iling wong sing podo kafir."* (Qul; ucapkanlah engkau Muhammad, Yā ayyuhal kāfirūn; hai ingatlah wahai orang-orang kafir.)

Dalam ayat ini, Muhammad Sya'roni menerjemahkan kata perintah "qul" dengan arti "dawuho siro", sebab subjek yang dituju adalah Nabi Muhammad saw. Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Kāfirūn [109] dan Q.S. Al-Naṣr [110], oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

70 Seperti ketika Muhammad Sya'roni menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]: 8, ia berkata:

> *"Wa minan nāsi; lan iku setengah saking manungso, man; utawi ono wong, yaqūlu; kang ngucapake sopo wong ..."* (Wa minan nāsi; dan itu sebagian dari manusia, man; bahwa terdapat orang, yaqūlu; yang mengucapkan siapa orang ...).

dalam bahasa Jawa *krama alus,* sedangkan "ngucapake" adalah kata kerja dalam Bahasa Jawa dalam tingkat tutur *ngoko*.

Keempat, dari segi bentuk penulisan, tafsir lisan Muhammad Sya'roni bersumber dari pengajian, karenanya tidak dapat diidentifikasi dalam kategori apapun. Sekiranya dinilai dari sisi transkrip rekaman pengajiannya, maka bentuk penulisan yang relevan adalah non ilmiah. Istilah non ilmiah di sini dipahami sebagai bentuk penulisan tafsir yang tidak menggunakan kaidah penulisan ilmiah yang mensyaratkan footnote, endnote, maupun bodynote, dalam memberikan penjelasan literatur yang dirujuk.[71]

Kelima, dari segi sifat mufassir, tafsir lisan Muhammad Sya'roni ini bersumber dari mufassir individual, dalam hal ini adalah Muhammad Sya'roni sendiri. Adapun *keenam,* yakni terkait asal-usul keilmuan atau identitas sosial, Muhammad Sya'roni berasal dari kalangan ulama, lebih spesifik lagi adalah ulama pesantren yang mendalami ilmu-ilmu al-Qur'an, khususnya tafsir. Gelar ulama biasanya disematkan oleh masyarakat kepada seseorang yang memiliki pengetahuan ilmu agama Islam yang mendalam, termasuk ilmu tafsir, dan memiliki integritas yang mulia di tengah mereka.[72] Terdapat beragam penyebutan untuk menunjuk identitas keulamaan pada diri seseorang yang dianggap alim di Indonesia, seperti Kiai, Ajengan, Buya, Anre Gurutta, Tuan Guru, dan lain-lain.

Dalam ayat ini, Muhammad Sya'roni menerjemahkan kata "yaqūlu" dengan arti "ngucapake", sebab subjek pelakunya adalah orang munafik. Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Baqarah [2]: 6-9, oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 27 Juli 2017.

71 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 185.

72 Kamus Bahasa Indonesia mendefinisikannya sebagai orang yang ahli dalam hal agama Islam. Dendy Sugono, dkk.,*Kamus Bahasa Indonesia*, 1774. Diskusi terkait hal ini bisa dilihat pada M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 688-704.

Selanjutnya, *ketujuh,* dari segi asal-usul, tafsir lisan Muhammad Sya'roni berasal dari ruang non akademik. Lebih spesifik lagi adalah berasal dari ceramah atau pengajian dengan audiens masyarakat umum, karena pengajian tersebut diselenggarakan secara terbuka di masjid.

Kedelapan, dari segi sumber rujukan, selain dari beberapa literatur tafsir, Muhammad Sya'roni juga sering merujuk kepada kitab hadis, dan bahkan merujuk pendapat para guru tafsirnya. Adapun literatur tafsir yang sering dirujuk adalah *Tafsīr al-Jalālayn, Ḥāshiyah al-Ṣāwī, Tafsīr Ibn Kathīr, Tafsīr al-Bayḍāwī* dan *Tafsīr al-Ibrīz.* Adapun kitab hadis yang sering dirujuk dan disebut adalah seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Sementara di antara guru yang sering ia rujuk pendapat tafsirnya adalah Muhammad Arwani.[73]

Yang juga merupakan sumber rujukan dalam tafsir lisan Muhammad Sya'roni adalah istilah-istilah lokal dan tradisi-tradisi yang mengakar di masyarakat. Istilah lokal digunakannya untuk menjelaskan maksud ayat agar mudah dicerna oleh audiens. Sementara pengutipan tradisi atau budaya Nusantara diuraikannya dalam rangka kontekstualisi tafsir. Dalam bahasa Islah Gusmian, pola semacam ini disebut nalar tafsir afirmatif dan kontestatis. Nalar tafsir afirmatif dipahami sebagai upaya meneguhkan substansi al-Qur'an dengan pandangan-dunia Nusantara. Sementara nalar tafsir kontestatis dipahami sebagai upaya mengkontestasikan tradisi yang dipandang tidak selaras dengan substansi al-Qur'an.[74]

Variabel kedua yang dipakai oleh Islah Gusmian dalam membedah metodologi karya tafsir adalah aspek hermeneutik.

---

73 Selengkapnya simak rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

74 Selengkapnya baca Islah Gusmian, "Dialektika al-Qur'an dan Budaya Lokal: Menyingkap Nalar Tafsir al-Qur'an Nusantara," disampaikan dalam Diskusi Bulanan Kajian Membumikan al-Qur'an yang diselenggarakan oleh Pusat Studi al-Qur'an Jakarta pada Kamis, 28 Februari 2019.

Dalam hal ini, Islah mengacu pada tiga poin: 1) metode penafsiran, 2) nuansa penafsiran, dan 3) pendekatan tafsir.

Pertama, dari segi metode, tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai tafsir pemikiran yang menjadikan intelektualitas sebagai dasar tafsir. Islah memahami jenis tafsir ini sebagai suatu penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah. Dalam hal ini, penafsir berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualisasi dengan langkah epistemologis yang mempunyai dasar-pijak pada teks dengan konteksnya.[75]

Sebagai contoh, ketika Muhammad Sya'roni Ahmadi menjelaskan maksud dari kata 'Kun' yang terdapat dalam Q.S. Yāsīn [36]: 82. Ia berkata:

> *"Gusti Allah nek arep gawe opo-opo wae iku cukup sak kalimah. Iki sing dimaksud menitane. 'Kun'. Ngono terus dadi. Iku ogak koyok Allah nek gawe kodok terus moco, 'kun, kun, kun', terus dadi kodok telu. Ora ngono. 'Kun' iku gambaran atau i'tibār. Iku koyok kuwe nek gawe opo wae terus ngomong, 'aku nek gawe opo wae, 'thek,' dadi. 'Thek' iku kanggo ucapan kerono saking cepete. 'Thek' iku coro Arab 'kun.' Dadi Allah nek gawe opo wae gak usah menitan. Iku digambarake lewat omongan. Coro Arab 'kun.' Coro Jowo 'thek.'*[76]

Terjemahan:

> "Gusti Allah, jika ingin menciptakan apapun, maka cukup dengan satu kata. Dalam hal ini yang dimaksud adalah menitannya (waktunya). 'Kun.' Cukup begitu langsung jadi. Itu tidak seperti jika Allah ingin menciptakan katak lalu berkata, 'kun, kun, kun,' maka jadi tiga katak. Tidak

---

75 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 217-218.

76 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Yāsīn [36]: 78-83 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

demikian. 'Kun' itu hanya gambaran atau ilustrasi. Ini seperti jika kalian ingin membuat apapun lalu ngomong, 'Saya jika membuat apapun, 'thek,' lalu jadi. 'Thek' di sini bentuk ucapan karena saking cepatnya (dalam membuat). 'Thek' dalam Bahasa Arab adalah 'kun.' Jadi Allah kalau ingin menciptakan apapun tidak membutuhkan waktu bermenit-menit (saking cepatnya). Dalam hal Allah mengilustrasikannya dengan ucapan. Dalam Bahasa Arab berupa kata 'kun.' Dalam Bahasa Jawa berupa kata 'thek'.}"

Menafsirkan kata 'kun' dengan kata 'thek', tentu tidak akan ditemukan dalam tafsir riwayat, bahkan dalam tafsir pemikiran yang berasal dari timur tengah sekalipun. Sebab, 'thek' adalah istilah lokal masyarakat Jawa, khususnya Kudus, yang karenanya istilah tersebut hanya dipahami oleh masyarakat Jawa. Penafsiran semacam ini tidak akan diperoleh kecuali melalui proses intelektualisasi dengan langkah epistemologis yang mempunyai dasar-pijak pada teks dengan konteksnya. Teks Q.S. Yāsīn [36]: 82 yang berbahasa Arab berikut konteks yang mengitarinya coba dipahami oleh Muhammad Sya'roni dengan pemahaman istilah dan kebudayaan msayarakat Jawa.

Metode lain yang dipakai oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya adalah metode interteks. Metode ini dipahami sebagai upaya memahami al-Qur'an dengan merujuk pada teks-teks dalam tafsir lain yang muncul sebelumnya. Proses interteks ini bisa tampil dalam dua bentuk: 1) teks-teks lain tersebut diposisikan sebagai anutan dalam proses tafsir, sehingga fungsinya sebagai penguat, dan 2) teks-teks lain tersebut diposisikan sebagai pembanding atau bahkan sebagai objek kritik.[77]

Dalam kaitan dengan tafsir lisan Muhammad Sya'roni, teks-teks dalam literatur tafsir yang ia rujuk, seringkali dijadikan sebagai penguat dari tafsirnya. Contoh yang paling tampak dari

77 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 250.

poin ini adalah penggunaan kitab *Tafsīr al-Jalālayn* berikut *Hāshiyah al-Ṣāwī* sebagai materi pegangan dalam pengajiannya. Sedikit atau banyak, tentu Muhammad Sya'roni mengutip penjelasan tafsir al-Qur'an dari kitab tersebut, meskipun pada praktiknya ia juga mengelaborasi pemahaman ayat dari sumber-sumber lain.

Kedua, dari segi nuansa, tafsir lisan Muhammad Sya'roni lebih tepat dikategorikan sebagai tafsir yang bernuansa sosial kemasyarakatan *(ijtimā'ī).* Nuansa jenis ini tampak pada upaya menyingkap pemahaman al-Qur'an dengan tujuan untuk memberi petunjuk dan memecahkan problem yang terjadi di masyarakat.[78] Praktik kongkrit dari poin ini dapat dilihat pada Bab IV, di mana penulis akan menganalisis penafsiran-penafsiran Muhammad Sya'roni yang berorientasi pada kerukunan umat beragama.

Ketiga, dari segi pendekatan, tafsir lisan Muhammad Sya'roni menggunakan pendekatan kontekstual. Pendekatan ini mengandaikan praktik tafsir yang lebih berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks al-Qur'an. Latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting dalam pendekatan ini. Keadaan tersebut lalu ditarik ke dalam konteks pembaca (penafsir) di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri.[79]

Kontekstualitas tafsir lisan Muhammad Sya'roni juga tampak pada penggunaan pendekatan *tanzīlī*. Hal ini dapat dilihat dari sistematika penafsiran yang ia praktikkan. Seringkali dalam menafsirkan satu ayat, ia memulainya dengan kandungan ayat tersebut, lalu dijelaskan terlebih dahulu *sabab al-nuzūl*-nya, sebelum akhirnya diuraikan makna kata per kata dari ayat tersebut. Pada bagian akhir, Muhammad Sya'roni seringkali

---

78 Muhammad Afifuddin Dimyathi, *'Ilm al-Tafsīr Uṣūluhū wa Manāhijuhū*, 103-104.

79 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi,* 250.

mengaitkan ayat yang sedang dikaji dengan kehidupan sosial dan problem aktual yang terjadi di sekitarnya, khususnya di Kudus.[80]

Sebagai contoh, ketika menafsirkan Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 2 yang berisi tentang larangan bagi para sahabat untuk meninggikan suara melebihi suara Nabi saw dan berkata kepadanya dengan suara keras.[81] Seusai menjelaskan makna kata per kata dan maksud umum ayat, Muhammad Sya'roni menyimpulkan bahwa substansi dari ayat ini adalah tentang pentingnya menjaga kesopanan. Lalu ia menjelaskan lebih lanjut terkait kesopanan para sahabat kepada Nabi saw:

> *"Kanjeng Nabi niku banget isinan lan tawadhu'e nemen. Mulane naliko sahabat podo takon, 'yā Rasūlallah, kaifa nuṣallī 'alaikum fī ṣalātinā?; kulo nek salawat dateng panjenengan niku aturane kados pundi kanjeng Nabi?' Lha kanjeng Nabi niku wong sopan. 'Qūlū Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad; kuwe nek moco salawat 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad'. Lha kadang-kadang sing mboten ngerti niku nek moco salawat, 'Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad'. Tapi nek sing ngerti jaga kesopanan. Allāhumma ṣalli 'alā sayyidinā Muḥammad wa 'alā āli sayyidinā Muḥammad. Niki panggonan sing podo sami kekeliruane lan marai geger. Niki podo karo umpamane ono kyai, Mbah Arwani mulang. 'Asmane panjenengan sinten?'. 'Jenengku Arwani'. Lha sing*

---

80 Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

81 Allah swt berfirman:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَه بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu meninggikan suaramu melebihi suara Nabi, dan janganlah kamu berkata kepadanya dengan suara keras sebagaimana kerasnya (suara) sebagian kamu terhadap yang lain, nanti (pahala) segala amalmu bisa terhapus sedangkan kamu tidak menyadari." (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 2)

gak ngerti ngomong, 'Hei Arwani arep neng endi?'. Lha sing ngerti nganggo 'Mbah Arwani'."[82]

Terjemahan:

"Kanjeng Nabi itu sangat pemalu dan rendah hati. Karenanya, ketika para sahabat bertanya, 'yā Rasūlallah, kaifa nuṣallī 'alaikum fī ṣalātinā?/ kami kalau bersalawat kepada engkau itu aturannya bagaimana kanjeng Nabi?'. Kanjeng Nabi orangnya sopan. 'Qūlū Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad/ kalian kalau membaca salawat, bacalah Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad'. Lha kadang-kadang orang yang tidak tahu, lalu membaca, 'Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa āli Muḥammad'. Tapi orang yang tahu, ia menjaga kesopanan. Allāhumma ṣalli 'alā sayyidinā Muḥammad wa 'alā āli sayyidinā Muḥammad. Ini adalah masalah yang seringkali masyarakat keliru lalu mereka ribut. Ini sama halnya misalnya ada seorang kiai, Mbah Arwani sedang berangkat mengajar. Lalu ada yang bertanya di jalan 'Nama engkau siapa?'. Mbah Arwani menjawab, 'Namaku Arwani'. Lha yang tidak tahu memanggil, 'Hei Arwani mau kemana?'. Bagi orang yang tahu lalu memanggilnya dengan sebutan 'Mbah Arwani'."

Pada poin ini, Muhammad Sya'roni mengkontekstualisasikan perintah kesopanan yang dijalani oleh para sahabat terhadap Nabi saw dengan realitas sosial yang terjadi di masyarakat Kudus. Ia mencontohkan bagaimana umumnya masyarakat Kudus menjaga kesopanan dalam hal memanggil seorang ulama. Dalam hal ini adalah Kiai Arwani Amin yang seringkali dipanggil dengan sebutan 'Mbah Arwani'. Dalam tradisi Jawa, khususnya msayarakat Kudus, panggilan 'Mbah' memiliki dua konotasi: yaitu orang yang telah tua umurnya dan atau ulama yang dianggap memiliki keluasan ilmu agama Islam.

82 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 1-5 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Dari sini, maka dapat disimpulkan bahwa Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 2 berisi tentang perintah menjaga kesopanan bagi para sahabat terhadap Nabi saw. Di antara kesopanan tersebut adalah dalam hal cara memanggilnya yang dalam tradisi masyarakat Islam Jawa terimplementasi pada cara mereka memanggil ulama dengan sebutan 'Mbah'.

Di sisi lain, Muhammad Sya'roni juga berupaya mengaitkan substansi ayat di atas dengan perselisihan yang selama ini terjadi di kalangan masyarakat terkait hukum menambahkan kata 'sayyidinā' di depan nama Nabi saw dalam hal salawat. Sebagian kelompok tidak memperbolehkan penambahan kata tersebut, namun kelompok lain, seperti pengikut NU, memperbolehkannya. Maka dalam hal ini Muhammad Sya'roni berupaya menguraikannya bahwa kelompok yang melarang hal tersebut didasarkan pada hadis di atas yang tidak menyebut kata 'sayyidinā'. Sementara kelompok yang memperbolehkan, mereka mendasarkannya pada perintah kesopanan. Dengan menguraikannya secara logis sebagaimana di atas, Muhammad Sya'roni berharap masyarakat dapat memahami perbedaan pendapat di antara mereka.

Pendekatan *tanzīlī* ini, dalam pandangan Abd al-'Azīz al-Ḍāmir, menjadi tujuan akhir atau ciri khas dari tafsir lisan atau yang ia istilahkan dengan *al-tafsīr al-idhā'ī.* Sebab di antara tujuan diturunkannya al-Qur'an adalah *hudan li al-nās* (sebagai petunjuk bagi umat manusia). Karenanya, sepatutnya bagi penafsir untuk melakukan gerak *tanzīl* (kontekstualisasi) dengan mengaitkannya dengan realitas yang ia hadapi. Gerak *tanzīl* dalam tafsir ini sangat penting bagi penafsir lisan agar hati para jamaahnya selalu terpaut dengan ayat-ayat al-Qur'an, terlebih bagi para jamaah yang awam. Dengan adanya *tanzīl,* mereka akan merasakan bahwa al-Qur'an senantiasa menyinari problematika kehidupan mereka.[83]

83 Abd al-'Azīz ibn Abd al-Raḥmān al-Ḍāmir, "al-Tafsīr al-Idhā'ī li al-

Secara keseluruhan, penjelasan tentang metodologi tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat disederhanakan dalam tabel berikut:

Tabel 3.3. Metodologi Tafsir Lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi

Aspek Teknis Penulisan Tafsir		
No.	**Metodologi Tafsir**	**Uraian**
1.	Sistematika Penyajian	Runtut sesuai urutan surah dalam mushaf standar
2.	Bentuk Penyajian	Rinci: uraian penafsiran secara detil, mendalam, dan komprehensif
3.	Gaya Bahasa Penulisan	Tulisan populer (Bahasa Jawa)
4.	Bentuk Penulisan	Non-ilmiah (transkrip)
5.	Sifat Mufassir	Individual/ sendiri
6.	Keilmuan Mufassir	Ulama tafsir pesantren
7.	Asal-usul Tafsir	Non akademik (ceramah)
8.	Sumber Rujukan	Kitab-kitab tafsir klasik, kitab hadis, penafsiran guru-gurunya, istilah dan budaya lokal

Aspek Hermeneutik Tafsir		
No.	**Metodologi Tafsir**	**Uraian**
1.	Metode tafsir	Tafsir pemikiran dan interteks
2.	Nuansa Tafsir	Sosial kemasyarakatan
3.	Pendekatan Tafsir	Kontekstual, *tanzīlī*

Demikian gambaran dari metodologi tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi. Praktik rincinya dapat dilihat dalam Bab IV dan V yang akan menganalisis penafsirannya terhadap ayat-ayat kerukunan dalam al-Qur'an.

Qur'ān al-Karīm," dalam *Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah,* Vol.1, Rabī' al-Awwal, (1427 H), 146.

Bab IV
Analisis Penafsiran Ayat-Ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama

Bab ini merupakan bagian inti dari penelitian ini. Dalam bab ini, penulis akan menganalisis penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan intern umat seagama.

Sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, penulis menggunakan analisis *tanzīlī* dan wacana kritis *(critical discourse analysis)* sebagai pendekatan penelitian. Hal itu bertujuan untuk menyingkap realitas di sekitar Muhammad Sya'roni yang dijadikan sebagai objek kontekstualisasi tafsir ayat kerukunan. Lalu realitas tersebut ditelisik ragam kepentingan dan ideologinya.

Langkah gerak dari dua pendekatan di atas dapat dijelaskan dalam dua tahapan: 1) analisis *tanzīlī* yang akan memilah dan memisahkan realitas di sekitar mufassir yang dijadikan sebagai objek kontekstualisasi penafsiran, dan 2) analisis wacana kritis dengan lima karakteristiknya yang akan menyingkap kepentingan serta ideologi dalam *tanzīl* yang menjadi temuan dari tahapan pertama.

Lima karakteristik penting dalam analisis wacana kritis, sebagaimana dijelaskan Teun A. Van Dijk, adalah: 1) tindakan, yang memandang seseorang berbicara atau menulis dengan menggunakan bahasa untuk berinteraksi dengan orang lain; 2) konteks, yakni wacana diproduksi, dimengerti, dan dianalisis dalam bingkai konteks dan situasi tertentu; 3) historis, yang

menempatkan wacana dalam konteks historis tertentu; 4) kekuasaan, yang memandang wacana sebagai bentuk pertarungan kekuasaan; 5) ideologi, yang memahami teks atau ucapan berafiliasi pada ideologi tertentu.[1]

Sebelum tiba pada analisis *tanzīlī* dan wacana, terlebih dahulu penulis akan menguraikan penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan dan mengkomparasikannya dengan beberapa mufassir. Ada beberapa tokoh yang penulis perbandingkan penafsirannya. Dari Indonesia terdapat Bisri Mustafa dengan *Tafsīr al-Ibrīz,* Quraish Shihab dengan *Tafsīr al-Miṣbāḥ,* serta Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan karya *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik).* Adapun dari tafsir yang berbahasa Arab, penulis memilih *Ḥāshiyah al-Ṣāwī, Tafsīr al-Jalālayn,* serta *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuḥaylī sebagai rujukan perbandingan. Selain itu, penulis juga akan membandingkan penafsiran Muhammad Sya'roni dengan penafsiran Farid Esack dan Abdolaziz Sachedina terhadap ayat-ayat kerukunan antarumat beragama.

Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama

Terdapat dua kelompok ayat kerukunan intern-umat seagama yang akan penulis teliti dalam penelitian ini. Dua kelompok ayat ini penulis pilih dengan pertimbangan bahwa ayat-ayat tersebut sering dijadikan landasan oleh para mufassir maupun pemikir Muslim ketika membicarakan tentang kerukunan intern umat Islam.[2]

---

1 Teun A. Van Dijk, "Discourse as Interaction in Society," dalam Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2,* 1-37, sebagaimana dikutip oleh Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 8-14. Baca juga Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis,* 61-64.

2 Di antara sumber yang penulis jadikan rujukan adalah buku

1. *Perintah Tabāyun (Klarifikasi) dalam Menanggapi Isu (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6)*

Di antara ayat tentang kerukunan intern-umat seagama adalah Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَاۤءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ[3]

"Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu."

Tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi atas Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 diproduksi dan disampaikan kepada jamaahnya pada hari hari Ahad, tanggal 12 Agustus 2012 M yang bertepatan dengan 24 Ramadan 1433 H.

Menafsiri Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 ini, Muhammad Sya'roni memulainya dengan menjelaskan substansi dari ayat ini. Bahwa ayat tersebut berbicara tentang bagaimana cara menanggapi berita yang beredar, khususnya yang berasal dari orang fasik. Fasik didefinisikan olehnya sebagai orang Islam yang "sembrono", yang berani melakukan dosa-dosa besar, seperti zina, mabuk-mabukan dan lain-lain. Berbeda halnya dengan munafik yang didefinisikan sebagai orang kafir dari sisi batinnya, namun berpenampilan seperti orang Islam. Muhammad Sya'roni berkata:

Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik) karya Tim Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Harmoni di Negeri Seribu Agama* karya Abdul Jamil Wahab, *Teologi Kerukunan* karya Syahrin Harahap, *al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm* karya Rachida Boukhibra, *Qur'an, Liberation, and Pluralism* karya Farid Esack, dan *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* karya Abdolaziz Sachedina.

3 Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6.

Al-Qur'an niki mengingetake dateng kito umat Islam. Isine yoiku nek ono berita, sing berita'ake kok wong fasik, ojo podo kesusu percoyo. Coro istilahe wong saiki dicek disek.[4]

Terjemahan:

Ayat al-Qur'an ini mengingatkan kepada kita umat Islam. Isinya yaitu, apabila ada satu berita yang dikabarkan oleh orang fasik, jangan terburu-buru untuk percaya. Menurut istilah orang sekarang 'dicek dulu'.

Pada bagian selanjutnya, Muhammad Sya'roni menjelaskan bahwa sebab turunnya ayat ini berawal dari seorang sahabat bernama al-Walīd ibn 'Uqbah yang diutus oleh Nabi saw untuk menarik zakat ke daerah Banī al-Muṣṭaliq. Mendengar akan kedatangannya, kaum Banī al-Muṣṭaliq pun beramai-ramai mempersiapkan diri untuk menyambutnya. Akan tetapi karena pernah memiliki masalah dengan kaum tersebut, al-Walīd mengira mereka akan membunuhnya, sehingga ia tidak jadi datang. Sayangnya, ia malah berkata kepada Nabi saw demikian:

"Banī al-Muṣṭaliq wau pun kulo parani lan tarik zakate, tapi mboten purun."

("Banī al-Muṣṭaliq tadi sudah saya datangi dan tarik zakatnya, tetapi mereka tidak mau membayarnya.")

Mendengar berita tersebut, Nabi saw mengumumkan bahwa siapa saja umat Islam yang tidak mau membayar zakat, maka mesti diperangi. Mendengar informasi tersebut, utusan Banī al-Muṣṭaliq pun menghadap kepada Nabi saw seraya melaporkan apa yang terjadi:

"Walid mboten teng gone kulo. Dados kulo mboten ngertos, kanjeng Nabi. Ampun diserang. Mangke konco-konco kulo ken mriki. Zakate tak kon ngumpulke."[5]

---

4 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

5 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

("al-Walīd tidak ke sini. Jadi kami tidak tahu, kanjeng Nabi saw. Kami jangan diperangi. Nanti kaum Banī al-Muṣṭaliq saya suruh ke sini untuk mengumpulkan dan membayarkan zakatnya.")

Berawal dari *sabab al-nuzūl* di atas, lalu turunlah Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6. Riwayat ini dapat dirujuk dalam kitab *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* karya al-Waḥidī.[6] Besar kemungkinan Muhammad Sya'roni mengutip *sabab al-nuzūl* di atas dari kitab *Tafsīr al-Jalālayn* atau *Ḥāshiyah al-Ṣāwī,* mengingat kedua kitab itulah yang menjadi pegangan dalam pengajian tafsirnya.[7]

Pada bagian berikutnya, Muhammad Sya'roni menafsirkan Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 dengan menguraikan makna kata per kata disertai kedudukannya dalam ilmu Nahwu dengan menggunakan Bahasa Jawa:

[Yā ayyuhā alladhīna āmanū; hei ileng-ileng wong akeh kang podo iman], [in jā'akum; lamun teko ing siro kabeh], [Fāsiqun; sopo wong fasik], *tekane mau* [bi naba'in; kelawan gowo berita], [Fatabayyanū; mongko ngeceko siro kabeh]. *Dicek niki bener opo ora.*

Niki wonten qirā'at sab'ah kang perlu kulo terangake. Qirā'ate 'Āṣim yoiku "فتبينوا/ fatabayyanū". *Qirā'at sab'ah ono sing moco* "فتثبتوا/ fatathabbatū">. *Mangke ning gone tafsir-tafsir, sing ono tulisane* "fatathabbatū" *ojo dicoret. Dadi qira'at sab'ah kata niki ono wacan macem loro; 1)* "fatabayyanū", 2) "fatathabbatū". *Nek dimaknani,* "fatabayyanū" *artine "mongko ngeceko siro", dijelaske disek. Nek* "fatathabbatū" *artine "dimantepi disik. Sing dadi mantepe piye. Karo-karone nganggo qirā'at sab'ah.*

[An tuṣībū; kerono merkulih siro kabeh], [Qawman; ing golongan], [bi jahālatin; halih ora ngerti tenan],

---

6 'Alī ibn Aḥmad al-Waḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān,* Taḥqīq: Kamāl Basyūnī Zaghlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H), 407.

7 Dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* informasi *sabab al-nuzūl* ini dijelaskan secara singkat. Selengkapnya baca Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.), 685. Informasi tersebut lalu diperjelas oleh al-Ṣāwī. Selengkapnya baca al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn* (Surabaya: Dār al-'Ilm, t.th.), iv, 139-140.

[Fatuṣbiḥū; mongko dadi siro kabeh], [‘alā mā fa’altum; ingatase barang kang nglakoni siro kabeh], [Nadimina; halih podo getun].[8]

Terjemahan:

[Yā ayyuhā alladhīna āmanū; hai ingatlah orang-orang yang beriman], [in jā’akum; jika datang kepada kalian], [Fāsiqun; siapa seorang fasik], *datangnya tadi* [bi naba’in; dengan membawa berita], [Fatabayyanū; maka cek atau telitilah kalian]. *Dicek dulu benar tidaknya.*

Di sini terdapat qirā’at sab’ah yang perlu saya jelaskan. Qirā’at ‘Āṣim yaitu “ فتبينوا/ fatabayyanū”. *Qirā’at sab’ah lain ada yang membaca “* فتثبتوا/ fatathabbatū”>. *Nanti di kitab tafsir lain yang ada tulisan* “fatathabbatū” *jangan dicoret. Jadi qira’at sab’ah untuk kata ini terdapat dua macam bacaan; 1)* “fatabayyanū”, 2) “fatathabbatū”*. Jika diartikan,* “fatabayyanū” *bermakna “maka mengeceklah kalian”, diperjelas terlebih dahulu. Jika* “fatathabbatū” *maka artinya “carilah kemantapan terlebih dahulu. Yang jadi kemantapan bagaimana. Dua-duanya terdapat dalam qirā’at sab’ah.*

[An tuṣībū; karena kalian menimpakan], [Qawman; terhadap golongan], [bi jahālatin; dalam keadaan tidak mengetahui], [Fatuṣbiḥū; maka jadi kalian semua], [‘alā mā fa’altum; atas apa yang kalian lakukan], [Nadimina; dalam keadaan menyesal].

Dari uraian di atas, dapat dilihat bahwa Muhammad Sya’roni menggunakan pendekatan ilmu *Qirā’āt* untuk menafsiri atau memahami kata “fatabayyanū” yang dalam *qirā’at* lain dibaca “fatathabbatū”. Adapun *qirā’āt* yang terakhir ini, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Sya’roni dalam *Fayḍ al-Asānī,* merupakan bacaan Ḥamzah dan al-Kisā’ī.[9] Meskipun

---

8 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya’roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

9 Selengkapnya baca Muhammad Sya’roni Ahmadi, *Fayḍ al-Asānī ‘alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī,* iii, 46.

berbeda dari segi arti, namun keduanya mengarah kepada maksud yang sama, yaitu perintah untuk memastikan benar-tidaknya suatu kabar.

Usai menjelaskan maksud ayat kata per kata, Muhammad Sya'roni memberikan contoh bagaimana cara ber-*tabāyun* atau memastikan kebenaran suatu berita. Dalam hal ini adalah dengan mencari sumbernya dan tidak terburu-buru menghukuminya. Ia mencontohkan masalah kapan terjadinya *laylat al-qadr.* Sebagaimana dimaklumi bahwa al-Qur'an mengabarkan tentang kebenaran adanya *laylat al-qadr* yang nilainya lebih baik dari seribu bulan, sebagaimana diuraikan dalam Q.S. al-Qadr [97]. Akan tetapi para ulama berbeda pendapat dalam hal kapan terjadinya malam tersebut.

Menurut mazhab Mālikī, *laylat al-qadr* terjadi pada suatu malam dalam rentang waktu setahun, baik di bulan Ramadan atau di luar bulan tersebut. Menurut mazhab Shāfi'ī, *laylat al-qadr* terjadi pada satu malam di bulan Ramadan, entah di awal, tengah, atau akhir. Mazhab lain menyebut bahwa malam itu terjadi pada salah satu dari sepuluh malam terakhir bulan Ramadan. Lebih spesifik lagi, terdapat mazhab yang mengatakan bahwa malam itu jatuh pada salah satu malam ganjil dari sepuluh malam terakhir Ramadan. Yang berbeda adalah pendapat Ibn 'Abbās ra yang menyebut *laylat al-qadr* jatuh pada malam ke-27 Ramadan.[10]

Informasi sebagaimana di atas dikutip oleh Muhammad Sya'roni dari kitab *Ḥāshiyah al-Ṣāwī.* Sedikit tambahan: dalam kitab tersebut juga dijelaskan pendapat mazhab Hanafī yang sama dengan mazhab Shāfi'ī, serta pendapat Ubay ibn Ka'b yang sama dengan Ibn 'Abbās.[11]

---

10 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

11 Selengkapnya baca al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 453.

Secara khusus, Muhammad Sya'roni menguraikan argumen Ibn 'Abbās yang berpendapat bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada malam 27 Ramadan. Hal itu terambil dari rahasia jumlah huruf dan kata. *Pertama,* dari segi huruf. Sebagaimana diketahui bahwa Q.S. al-Qadr [97] berisi lima ayat pendek. Uniknya, dalam lima ayat tersebut, Allah swt menyebut kata "laylat al-qadr" sebanyak tiga kali tanpa menyebutnya dengan kata ganti *(ḍamīr)* pada ayat kedua dan ketiga. Di situlah letak rahasianya atau *ishārah*-nya. Kata (ليلة القدر) terdiri dari sembilan huruf. Oleh karena tersebut sebanyak tiga kali, maka jumlah keseluruhan dari kata itu adalah 27 huruf. Dari sini, maka disimpulkan bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada tanggal 27 Ramadan.

Kedua, dari segi kata. Jika dihitung menggunakan hitungan *tajwīdī,* dalam Q.S. al-Qadr [97] terdapat 30 kata. Hitungan *tajwīdī* dipahami oleh Muhammad Sya'roni sebagai cara menghitung kata dalam al-Qur'an dengan patokan boleh-tidaknya diputus atau *waqf* (berhenti). Sebagai contoh, kata أنزلناه dihitung sebagai satu kata menurut hitungan *tajwīdī*, sebab ia tidak boleh diputus hanya sampai أنزلنا.[12]

Dengan menggunakan hitungan *tajwīdī,* diperoleh hasil bahwa Q.S. al-Qadr [97] terdiri dari 30 kata dengan rincian ayat (1) sebanyak 5 kata; (2) sebanyak 6 kata; (3) sebanyak 6 kata; (4) sebanyak 8 kata; dan (5) sebanyak 5 kata. Dari 30 kata tersebut terdapat kata "هي / hiya" yang berarti "ia". Kata itu jatuh pada kata ke-27 dan merupakan kata ganti *(ḍamīr)* yang rujuknya kembali ke kata *laylat al-qadr*. Dari sini disimpulkan bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada tanggal 27 Ramadan.[13]

---

12 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

13 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Baca juga al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 453.

Dari contoh di atas, Muhammad Sya'roni ingin menekankan bahwa pendapat yang mengatakan *laylat al-qadr* jatuh pada tanggal 27 Ramadan memiliki argumen yang bahkan bersumber dari seorang sahabat bernama Ibn 'Abbās ra. Ia berharap, orang-orang yang meragukan atau bahkan menyalahkan keyakinan terjadinya *laylat al-qadr* pada tanggal 27 Ramadan ini dapat melakukan *tabāyun* dengan menelusuri sumber serta argumen dari keyakinan tersebut. Sehingga mereka dapat memahami dan hidup rukun dengan tidak mudah menyalahkan keyakinan kelompok lain yang justru akan menimbulkan pertengkaran.

Di sisi lain, Muhammad Sya'roni menjelaskan bahwa jika suatu berita telah ditelusuri dengan melakukan *tabāyun,* lalu diperoleh hasil bahwa berita tersebut tidak valid dan bertentangan dengan ajaran agama Islam, maka mesti ditolak. Dalam hal ini ia menyontohkan kabar lain yang juga terkait *laylat al-qadr,* yang terdapat dalam sebuah buku bacaan pada zaman penjajahan Belanda dulu.

Dikisahkan, dalam buku bacaan tersebut, terdapat seorang Modin[14] yang sedang mengajar para *fatayāt* (pemudi) mengenai bab *laylat al-qadr.* Di sela-sela pengajaran, seorang pemudi bertanya, *"laylat al-qadr niku nopo?* (*laylat al-qadr* itu apa?)*"*

"*Laylat al-qadr* yo uwong, metune jam 12 bengi, jubahan putih, surban ijo, wonge brewok, gowo pentung (*laylat al-qadr* itu seseorang yang keluar jam 12 malam, berjubah putih, bersurban hijau, bermuka brewok, dan membawa tongkat)," jawab Modin.

Selanjutnya, pemudi tadi berkeinginan untuk bertemu dengan *laylat al-qadr.* Oleh Modin, ia disuruh mandi dan berdandan. Jika jam 12 malam tiba, ia diminta membukakan pintu saat orang yang mengaku *laylat al-qadr* datang. Ia disuruh

---

14 Modin adalah sebutan untuk orang yang menjabat sebagai pengurus agama Islam di suatu desa. Modin merupakan singkatan dari "imām al-dīn" atau "imāmuddīn" yang berarti pemimpin agama.

mengikuti apa yang dikehendaki oleh orang yang mengaku *laylat al-qadr* tersebut. Ketika Modin menjelaskan hal itu, Kamitua[15] tahu, dan mencurigai niat buruk Modin.

Singkat cerita, saat tengah malam tiba, seseorang yang mengaku *laylat al-qadr* mengetuk pintu rumah pemudi tadi. Ketika orang tersebut masuk rumah, Kamitua lalu teriak, *"tolong-tolong! Laylat al-qadr-ku ucul neng omahe Fatimah* (tolong-tolong! *Laylat al-qadr*-ku lepas masuk rumah Fatimah)."

Seketika para pemuda desa mengepung rumah pemudi yang bernama Fatimah tadi. Seseorang yang mengaku sebagai *laylat al-qadr* tadi pun kebingungan mencari jalan keluar. Ia pun melompat melalui jendela dan akhirnya ditangkap oleh warga. Setelah dilihat secara seksama, ternyata sosok yang mengaku *laylat al-qadr* itu adalah Modin.[16]

Melalui cerita ini, Muhammad Sya'roni ingin menjelaskan bahwa di antara berita dari orang fasik adalah kabar yang berisi tentang pelecehan terhadap ajaran Islam. Terlepas dari nyata-tidaknya cerita di atas, dalam pandangan Muhammad Sya'roni penulisan cerita dalam buku bacaan tersebut telah melecehkan nilai *laylat al-qadr.* Sebab, cerita tersebut telah mempengaruhi masyarakat dan menjadikan mereka malas untuk menggapai *laylat al-qadr. Laylat al-qadr* yang bernilai tinggi lantas dibayangkan oleh masyarakat sebagai Modin yang berlaku tidak terpuji. *Laylat al-qadr* dianggap tidak ada. Yang ada adalah Modin. Untuk itu, kisah sebagaimana di atas mesti ditolak karena melecehkan Islam.

Demikianlah penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6. Sebenarnya ia memberikan contoh lain terkait perintah *tabāyun* dalam menanggapi suatu berita, namun secara substansi sama dengan contoh di atas.

---

15 Kamitua adalah kepala dukuh atau dusun yang kecil: di bawah desa.

16 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Jika dikomparasikan, terdapat persamaan dan perbedaan antara penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 dengan penafsir lain. Quraish Shihab mengelompokkan Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 – 10 dalam satu tema pembahasan tentang bagaimana cara bersikap dengan sesama manusia. Hal itu dimulai dengan sikap terhadap orang fasik dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 ini.[17] Sementara Muchlis Hanafi, dkk., memasukkan ayat ini dalam sub judul "Bila Ada Isu-isu (berita burung) Klarifikasilah". Kaitan ayat ini dengan tema kerukunan intern-umat seagama terletak pada substansinya yang memerintahkan umat Islam untuk mengklarifikasi dan memperjelas berita yang datang dari orang fasik atau provokator yang ingin mengadu domba. Dengan cara seperti itu, mereka dapat terhindar dari terjadinya musibah dan perpecahan antara satu sama lain.[18]

Sebagaimana Muhammad Sya'roni, Quraish Shihab mendefinisikan fasik *(fāsiq)* sebagai orang yang melakukan dosa besar atau sering melakukan dosa kecil. Kata ini terambil dari kata (فسق) *fasaqa* yang biasa digunakan untuk melukiskan buah yang telah rusak atau terlalu matang sehingga terkelupas kulitnya. Dari sini, fasik disebut sebagai orang yang keluar dari koridor agama, sebagaimana juga dikatakan oleh al-Zuḥaylī.[19]

Sabab al-nuzūl ayat ini, sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni, berkaitan dengan al-Walīd ibn 'Uqbah yang ditugaskan oleh Nabi saw untuk memungut zakat dari kaum Banī al-Muṣṭaliq, namun ia tidak menunaikannya, malah menyebarkan berita bahwa ia mau dibunuh oleh mereka. Uraian *sabab al-nuzūl* ini termaktub dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang diperjelas lagi oleh al-Ṣāwī dalam tafsirnya dan juga terdapat dalam *Tafsīr*

---

17 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 587.

18 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 308.

19 Baca selengkapnya M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 589. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H), xxvi, 225.

al-Ibrīz.[20] Bahkan al-Ṣāwī melengkapinya dengan riwayat lain yang menyebut Nabi saw mengutus Khālid ibn al-Walīd untuk mengklarifikasi benar-tidaknya ucapan al-Walīd ibn 'Uqbah. Hal senada juga diuraikan oleh al-Zuḥaylī dan Quraish Shihab.[21]

Jika dikaitkan dengan *sabab al-nuzūl* di atas, maka terdapat kesan bahwa sosok fasik yang disebut dalam Q.S. al-H{ujurāt [49]: 6 adalah al-Walīd ibn 'Uqbah. Hal ini, sebagaimana diuraikan Quraish Shihab dengan mengutip al-Biqā'ī, dikuatkan oleh banyak ulama yang menyatakan bahwa al-Walīd pernah memimpin salat Subuh dalam keadaan mabuk saat ditugaskan oleh Uthman ibn 'Affān ra untuk menjadi penguasa Kufah di Irak.[22]

Kesan ini pada gilirannya memunculkan anggapan bahwa terdapat sahabat Nabi saw yang tidak dapat diakui integritasnya. Untuk itu, al-Ṣāwī menolak anggapan bahwa al-Walīd-lah sosok yang disebut fasik dalam ayat di atas, sekalipun *sabab al-nuzūl* berkaitan dengannya. Dalam pandangan al-Ṣāwī, sosok fasik dalam ayat tersebut adalah para penyebar isu atau gosip *(nammām).*[23] Namun ia tidak menjelaskan lebih lanjut siapa sosok tersebut. Ada pula yang menolak riwayat *sabab al-nuzūl* di atas untuk menghilangkan anggapan adanya sahabat Nabi saw yang tidak berintegritas. Pendapat lain mengatakan bahwa riwayat di atas benar, namun al-Walīd tidak berdosa dalam kasus tersebut. Sebab hal itu dilatarbelakangi oleh kesalahpahamannya terhadap kaum Banī al-Muṣṭaliq, apalagi sebelumnya ada permusuhan di antara mereka. Hal ini diungkapkan oleh Quraish Shihab dan al-Zuḥaylī yang mengutip

---

20 Selengkapnya baca Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 685. Baca juga al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, iv, 139-140. Baca juga Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 1883-1884.

21 Baca selengkapnya M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 587. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 226.

22 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 588.

23 Baca al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, iv, 140.

al-Rāzī.[24]

Terlepas dari perdebatan di atas, meskipun Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 turun karena sebab khusus, namun substansinya berlaku umum bagi umat Islam agar mereka senantiasa melakukan *tabāyun* terhadap berita yang beredar di antara mereka. Al-Maḥallī memberikan catatan bahwa *tabāyun* ini diperlukan untuk memperjelas kebenarannya.[25] Hal senada juga diungkap Bisri Mustafa.[26] Al-Maḥallī juga menguraikan adanya *qirā'āt* lain, selain "fatabayyanū," yaitu "fatathabbatū," yang berarti memastikan ketetapannya. Oleh al-Zuḥaylī, dua *qirā'āt* ini dapat digabung pemahamannya bahwa ayat ini mengajak umat Islam untuk *bayān al-tathabbut* (memperjelas kepastian) dalam menanggapi berita, serta tidak langsung percaya terhadap ucapan orang fasik.[27] Sementara Quraish menekankan arti "bersungguh-sungguh dalam mencari kejelasan", yakni upaya meneliti kebenaran informasinya dengan berbagai cara.[28]

Upaya mencari kejelasan atau ketetapan suatu berita ini menjadi penting bagi umat Islam agar mereka tidak menimpakan musibah terhadap suatu kaum dalam keadaan *jahālah* (kebodohan atau ketidaktahuan), yang karenanya mereka akan merasa rugi. Hal ini penting, sebab terkadang suatu musibah terjadi dikarenakan adanya salah informasi atau salah paham, akibat salah menerima suatu berita. Keadaan seperti ini tentu tidak diinginkan dan dapat menyebabkan kecelakaan bagi suatu kaum atau kelompok. Karenanya, setiap berita dan informasi harus dicek ulang kebenarannya, karena terkadang ada pihak yang sengaja membuat isu untuk merusak persatuan dan

---

24 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 588. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 226.

25 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 685.

26 Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 1885.

27 Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 226.

28 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 588.

kesatuan serta berusaha menimbulkan kebencian, permusuhan dan memecah belah antara satu sama lain. Demikian ungkap Muchlis Hanafi, dkk., dalam buku *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik).*[29]

Secara umum, ayat ini menuntut umat Islam untuk menjadikan langkah mereka berdasarkan pengetahuan, di samping melakukannya berdasarkan pertimbangan logis dan nilai-nilai yang ditetapkan Allah swt. Lebih lanjut Quraish Shihab mengatakan bahwa ayat di atas memang menekankan kabar dari orang fasik saja yang perlu di-*tabāyun,* sebab ayat tersebut turun di tengah masyarakat muslim yang cukup bersih. Akan tetapi, bila dalam suatu masyarakat sudah sulit dilacak sumber pertama dari satu berita sehingga tidak diketahui apakah berasal dari fasik atau bukan, maka ketika itu berita apapun tidak boleh begitu saja diterima. Banyaknya orang yang mengedarkan informasi atau isu bukan jaminan kebenaran informasi tersebut.[30]

Penafsiran para ulama yang telah penulis uraikan di atas, secara umum tidak berbeda jauh dari apa yang dijelaskan oleh Muhammad Sya'roni. Hanya bagian contoh atau *tanzīl al-āyat 'alā al-wāqi'* yang tampak berbeda dari penafsiran mereka. Dalam hal ini, Muhammad Sya'roni memuat contoh yang *wāqi'ī* (realistis), *ḥālī* (aktual) dan *maḥallī* (lokal). Sehingga poin terakhir inilah yang akan menjadi fokus analisis penulis terhadap tafsir lisan Muhammad Sya'roni.

2. *Bila Terjadi Perselisihan Segera Didamaikan (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9)*

Ayat lain yang berkaitan dengan kerukunan intern-umat seagama adalah Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9:

---

29 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 308.

30 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 589-590.

وَاِنْ طَاۤىِٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْۤءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَاۤءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ[٣١]

"Dan apabila ada dua golongan orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah adil. Sungguh, Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil."

Tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi atas Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 diproduksi dan disampaikan kepada jamaahnya pada hari Senin, tanggal 13 Agustus 2012 M yang bertepatan dengan 25 Ramadan 1433 H.

Mengawali penafsirannya, Muhammad Sya'roni menegaskan bahwa Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 hingga tiga ayat berikutnya bertemakan anjuran kerukunan bagi umat Islam. Adapun ayat ini secara khusus berbicara tentang *iṣlāḥ* (perdamaian). Lebih spesifik lagi ayat ini menyeru umat Islam untuk mendamaikan dua orang atau kelompok yang sedang berseteru.[32]

Sabab al-nuzūl dari Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9, sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni, adalah riwayat bahwa suatu hari Nabi saw bepergian dengan menaiki *ḥimār* (keledai). Di tengah jalan, ternyata keledai tersebut kencing. Ketika itu ada

31 Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9.

32 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Abdullah ibn Ubay dan Abdullah ibn Rawāḥah. Oleh karena merasa mencium bau kencing keledai, lalu Abdullah ibn Ubay menutupi hidungnya. Ketika demikian, Abdullah ibn Rawāḥah pun menegurnya, karena ia dianggap telah mengejek keledai Nabi saw dengan menutupi hidungnya. Hingga Abdullah ibn Rawāḥah pun berkata:

والله لبول حماره أطيب ريحا من مسكك

"Abdullah! uyuhe himare kanjeng Nabi iku luweh wangi tinimbang minyakmu."[33]

Terjemahan:

"Abdullah! Kencingnya keledai Nabi saw itu lebih harum daripada minyakmu."

Ucapan Abdullah ibn Rawāḥah ini ternyata menjadikan Abdullah ibn Ubay tersinggung. Lantas keduanya bertengkar. Maka turunlah Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9.

Adapun makna kata per kata dari ayat tersebut sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni adalah sebagai berikut:

[Wa in ṭā'ifatāni; lan lamun tinemu sopo kelompok loro atau golongan loro], [minal mu'minīna; bayane saking wong mukmin kang podo Islame, podo mukmine], [iqtatalū; kang podo gegeran atau perang-perangan sopo ṭā'iifatāni]. *Nek kedadian ngono,* [fa aṣliḥū baynahumā; mongko damaino siro antarane kelompok loro]. *Mergo naliko iku terus kedadian sawat-sawatan sandal, sawat-sawatan watu. Asale wong loro malah kedarung timbul wong pirang-pirang. Didamaino! Iki coro al-Qur'an.*
Lha wis, nek didamaino emoh, emoh karo atau emoh siji,

33 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Kisah *sabab al-nuzūl* ini juga diriwayatkan oleh al-Wāḥidī dalam kitabnya. Hanya saja redaksi yang terdapat dalam riwayatnya tidak menyebut kata "baul" dan "misk". Selengkapnya baca 'Alī ibn Aḥmad al-Waḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān,* 408-409.

[fa in baghat; mongko lamun lacut, mogok], [iḥdāhumā; sopo salah siji kelompok loro], [‘alal ukhrā; ingatase wenehe]. *Nek seng siji gelem ngikuti hukum, sing siji emoh, aturane* [faqātilū; mongko nglawano siro kabeh], [al-latī; ing kelompok], [tabghī; kang mogok sopo iḥdāhumā]. *Sing emoh, parani! Gak iso dituturi yo dikeras, nganti* [hattā tafī’a; sehinggo gelem bali sopo iḥdāhumā], [ilā amrillāhi; marang hukume gusti Allah]. *Nganti kudu gelem ninda’ake hukume gusti Allah.*[34]

Terjemahan:

[Wa in ṭā’ifatāni; dan jika terdapat dua kelompok atau golongan], [minal mu’minīna; yaitu dari orang mukmin yang sama Islam dan imannya], [iqtatalū; yang bertengkar atau berperang siapa dua kelompok tadi]. *Jika terjadi seperti itu,* [fa aṣliḥū baynahumā; maka damaikanlah antardua kelompok tersebut]. *Sebab, ketika itu mereka kemudian saling melempar sandal dan batu. Awalnya Cuma dua orang yang bertengkar, tapi kemudian menular ke banyak orang. Damaikanlah! Ini petunjuk al-Qur’an.*
Lalu, jika keduanya enggan didamaikan, baik keduanya atau salah satunya, [fa in baghat; maka jika zalim], [iḥdāhumā; siapa salah satu dari kedua kelompok], [‘alal ukhrā; atas yang lain]. *Jika salah satu mau mengikuti hukum, sementara kelompok satunya menolak, maka aturannya* [faqātilū; maka lawanlah], [al-latī; terhadap kelompok], [tabghī; yang menolak siapa salah satunya]. *Yang tidak mau didamaikan, datangi! Kalau tidak bisa dinasihati maka pakai cara yang lebih keras, sehingga* [hattā tafī’a; sehingga satu kelompok tadi mau kembali], [ilā amrillāhi; kepada hukum Allah]. *Sehingga kelompok tersebut mau mengikuti hukum Allah.*

Sampai di sini, Muhammad Sya’roni lantas memberikan penjelasan atau penafsiran terlebih dahulu. Bahwa aturan yang diamanatkan oleh Allah dalam mendamaikan dua kelompok

34 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya’roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

yang sedang bertengkar adalah sebagaimana yang tertera dalam kandungan ayat. Kalau ada kelompok yang menolak didamaikan maka nasihatilah kelompok tersebut. Karena orang yang bertengkar umumnya sedang dalam keadaan marah. Orang yang sedang marah sulit membedakan mana yang benar dan salah.[35]

Karenanya, lanjut Muhammad Sya'roni, kalau ada orang yang marah dalam keadaan berdiri maka dudukkanlah. Apabila dalam keadaan duduk masih juga belum reda marahnya, maka baringkanlah. Hal ini sebagaimana petunjuk Nabi saw:

إِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ قَائِمٌ فَلْيَجْلِسْ، فَإِنْ ذَهَبَ عَنْهُ الْغَضَبُ وَإِلَّا فَلْيَضْطَجِعْ

"Jika salah seorang dari kalian marah saat berdiri, hendaknya ia duduk, maka amarah akan menghilang darinya. Namun jika tidak menghilang, maka hendaknya ia berbaring."[36]

Dalam kesempatan yang lain, para sahabat menemui Nabi saw dan berkata:

"Yā Rasulullah, awṣinī/ *kulo sampeyan pesen, wasiati nopo kanjeng Nabi?" Kanjeng nabi namung ngendiko,* "lā taghḍab!/ *ojo nesunan". Saja'ane wasiate kok sitik. Sohabat mbaleni meneh,* "awṣinī yā Rasūlallah!" "Lā taghḍab/ *ojo nesunan." Nganti ping telu.*[37]

Terjemahan:

"Wahai Rasulullah, awṣinī/ wasiatilah saya?" Nabi saw hanya berkata, "lā taghḍab!/ ojo nesunan". Wasiat Nabi

---

35 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

36 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (t.tp.: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009), vii, 162.

37 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī melalui jalur Abū Hurayrah ra. Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* viii, 28.

> saw dianggap terlalu singkat, lalu sahabat mengulaingi, "awṣinī yā Rasūlallah!" "Lā taghḍab/ jangan suka marah." Hal itu dilakukan sampai tiga kali.

Dari sini, dapat dipahami bahwa orang yang suka marah itu merupakan perbuatan tercela. Karenanya, Nabi saw tidak pernah marah.

Akan tetapi, jika marah ini terjadi semata-mata karena Allah, maka itu merupakan perbuatan baik. *Wa yaghḍabu lillāhi wa yarḍā liriḍāhu* (dan ia marah karena Allah dan ia ridha juga karena-Nya). Sebagai contoh adalah marahnya orang yang sedang salat lalu diganggu oleh orang lain.[38]

Pada bagian selanjutnya, Muhammad Sya'roni memberikan contoh hal-hal yang dapat memicu pertengkaran, di antaranya adalah masalah *khilāfiyah* (perbedaan pendapat) dalam amalan ibadah umat Islam. Ia berkata:

> "Dadi diselesaike secara damai. Mulane kulo ngantos masalah khilafiyah-khilafiyah ojo dinggo pertengkaran, tapi didunungno."[39]

Terjemahan:

> "Jadi, diselesaikan secara damai. Makanya saya pribadi dalam masalah *khilāfiyah*, mohon jangan sampai menimbulkan pertengkaran, tapi dijelaskan secara baik."

Muhammad Sya'roni memberikan contoh tentang pemahaman Q.S. 'Alu 'Imrān [3]: 133-134 yang menjelaskan tentang ciri-ciri orang bertakwa:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ
وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ

38 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

39 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾[40]

"Dan bersegeralah kamu mencari ampunan dari Tuhanmu dan mendapatkan surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan bagi orang-orang yang bertakwa. (yaitu) orang yang berinfak, baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang lain. Dan Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan."

Dari ayat di atas, Muhammad Sya'roni menjelaskan bahwa ciri-ciri orang bertakwa adalah: 1) suka berderma baik dalam keadaan *kolehan* (lapang) ataupun *kesepen* (sempit), 2) *mekak nafsu* (menahan amarah), 3) "Wal 'āfīna 'anin-nās" yaitu memberi maaf orang lain. Menurutnya, poin ketiga inilah yang kadang disalahpahami sebagian orang dengan mengartikannya "meminta maaf". Perbedaan pemahaman ini tidak menutup kemungkinan membuka ruang pertengkaran.[41]

Selain redaksi yang memang lebih tepat diartikan memberi maaf untuk orang lain, secara psikologi meminta maaf itu mudah. Yang berat adalah memaafkan orang lain. Namun bukan berarti meminta maaf tidak penting. Apalagi meminta maaf kepada Allah swt. Hal ini pula yang dinasihatkan oleh Nabi saw kepada Aisyah ra ketika bertanya tentang amalan apa yang paling utama dilakukan ketika bertemu dengan *laylat al-qadr?*

> Jawabe kanjeng Nabi, "kuwe ngakeh-akehake moco 'Allāhumma innaka 'afuwwun karīm tuḥibbul 'afwa fa'fu annī/ Ya Allah gusti, panjenegan iku pengampun sing mulyo. Mugi dalem, panjenengan ampuni.'"[42]

---

40 Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 133-134.

41 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

42 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.

Terjemahan:

Nabi saw menjawab, "perbanyaklah membaca 'Allāhumma innaka 'afuwwun karīm tuḥibbul 'afwa fa'fu annī/ Ya Allah, Engkau Dzat Yang Maha Pengampun lagi mulia. Semoga Engkau ampuni dosa saya.'"

Lebih lanjut Muhammad Sya'roni menggarisbawahi bahwa Allah swt pasti pemaaf. Di antara sifat pemaaf dan pemuurahnya Allah swt adalah sebagaimana terdapat dalam salah satu firman-Nya:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ[43]

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu (Abu Sufyan dan kawan-kawannya), "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa mereka yang telah lalu; dan jika mereka kembali lagi (memerangi Nabi) sungguh, berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu (dibinasakan)."

Muhammad Sya'roni berkata:

Niku Allah murah. Dadi wong kafir nganti 70 tahun kurang sak jam mati, gelem "ashhadu," *doso 70 tahun bebas.*[44]

Terjemahan:

Itulah Allah Yang Maha Pemurah. Jadi jika ada orang kafir selama 70 tahun dan satu jam lagi meninggal dunia, kalau dia mau bersyahadat, maka dosa selama 70 tahun diampuni oleh Allah.

---

co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhi dalam *Sunan*-nya. Selengkapnya baca al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī,* v, 416.

43 Q.S. al-Anfāl [8]: 38.

44 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Berbeda halnya dengan watak manusia yang tidak mudah memaafkan. Karenanya, ketika Nabi saw mengantar jenazah salah seorang sahabat, lalu dimintai untuk menyalati, hal pertama yang ia tanyakan adalah masalah *haqq al-ādamī* (hak sesama manusia). Nabi saw menanyakan apakah si mayit punya hutang? Ketika dijawab bahwa si mayit masih memiliki hutang satu dinar, Nabi saw pun enggan menyalatinya.[45]

Dari sini maka muncullah kaidah yang populer di kalangan ulama:

حق الله مبني على المسامحة وحق الأدمي مبني على المشاحة

"Hake Allah dibangun pemaaf; gusti allah murah. Nek hak adam iku medit."[46]
(Hak Allah dibangun atas dasar sifat pemaaf; Allah Pemurah. Kalau hak Adam (manusia) itu kikir)

Karena watak kikir dan sulit memaafkan inilah, kata Muhammad Sya'roni, maka mesti ada pihak lain yang mendamaikan. Jika mau berdamai maka itulah yang diharapkan. Akan tetapi jika tidak berdamai, maka dinasihati terlebih dahulu. Jika masih belum mau juga, maka pakailah cara lebih keras. Itulah aturan al-Qur'an.[47]

Melengkapi penafsiran Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 ini, Muhammad Sya'roni menguraikan makna per kata bagian akhir

---

45 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Hanya saja redaksi al-Bukhārī menyebut hutangnya sebanyak tiga dinar. Sementara dalam riwayat Muslim tidak disebutkan jumlahnya. Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 94. Bandingkan dengan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* iii, 1237.

46 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

47 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

dari ayat tersebut:

> [Fa'in fā'at; mongko lamun gelem bali sopo aḥaduhuma]. *Nek wes podo gelem bali kabeh apik-apikan,* [fa aṣliḥū bainahuma; mongko ngislahno siro antarane dua pantan], [bil 'adli; kelawan sak adil-adile], [wa aqsitū; lan berbuat adil siro kabeh]. *Ojo pilih kasih. Ojo sing keluarga dimenangno. Sing ora keluarga dikalahno.* [Innallāha; sak temene Allah], [yuḥibbul muqsitīna; iku ganjar demen sopo Allah ing wong kang podo berbuat adil].[48]

Terjemahan:

> [Fa'in fā'at; maka jika salah satu dari kelompok (yang zalim tadi) mau kembali]. *Kalau keduanya mau kembali dan beritikad baik,* [fa aṣliḥū bainahuma; maka damaikanlah antardua kelompok tersebut], [bil 'adli; dengan seadil-adilnya], [wa aqsitū; dan berbuat adillah kalian semua]. *Jangan pilih kasih. Jangan kemudian yang masih punya hubungan keluarga dibela. Yang tidak memiliki hubungan keluarga dikalahkan.* [Innallāha; sesungguhnya Allah], [yuḥibbul muqsitīna; itu memberi pahala dan suka kepada orang yang berbuat adil].

Terdapat persamaan dan perbedaan antara penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 dengan penafsir lain. Menafsiri ayat ini, Quraish Shihab mengaitkannya dengan substansi Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 yang memerintahkan *tabāyun* dalam menyikapi isu. Bahwa Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 ini berisi tentang perintah mendamaikan dua kelompok yang bertikai, yang di antara penyebabnya adalah tidak adanya *tabāyun.*[49] Berbeda dari Quraish, al-Zuḥaylī memberi penekanan pada sisi bahwa hal-hal atau siapa saja yang memicu pertikaian di kalangan intern umat Islam dapat dihukumi sebagai *bughāt* (zalim atau melebihi batas).[50]

---

48 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

49 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 594-595.

50 Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 234.

Al-Maḥallī dalam *Tafsīr al-Jalālayn* menguraikan *sabab al-nuzūl* dari ayat ini sebagaimana yang disampaikan oleh Muhammad Sya'roni di atas.[51] Al-Ṣāwī menjelaskan lebih panjang riwayat di atas, bahwa peristiwa itu terjadi sebelum Perang Badar. Ketika itu Nabi saw sedang dalam bepergian bersama Usāmah ibn Zayd untuk menjenguk Sa'd ibn 'Ubādah yang sedang sakit di Banī al-Ḥarth ibn al-Khazraj. Lalu keduanya berpapasan dengan suatu majlis yang di dalamnya berkumpul orang Islam dan non Muslim. Dari kalangan Islam terdapat Abdullah ibn ibn Rawāḥah, sementara Abdullah ibn Ubay ketika itu masih berstatus non Muslim. Lalu terjadilah pertikaian antarmereka sebagaimana telah dijelaskan di atas.[52]

Riwayat sebagaimana dijelaskan al-Ṣāwī juga dikutip oleh al-Zuḥaylī, bahkan ia mengutip banyak riwayat lain terkait *sabab al-nuzūl* Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 ini.[53] Demikian halnya Quraish Shihab yang menyebut adanya riwayat lain terkait *sabab al-nuzul* ayat ini. Riwayat itu menyatakan bahwa perkelahian terjadi disebabkan oleh percekcokan antara sepasang suami-istri yang kemudian melibatkan kaum masing-masing. Riwayat-riwayat ini, kata Quraish, bukan berarti bahwa peristiwa itulah yang dikomentari atau mengakibatkan turunnya ayat di atas. Kasus-kasus itu disebut sebagai *sabab al-nuzūl* dalam arti sebagai contoh yang dicakup pengertiannya oleh substansi ayat. Dengan pemahaman yang demikian, maka tertampiklah pandangan yang boleh jadi menduga bahwa Abdullah ibn Ubay adalah seorang mukmin, oleh karena ayat di atas mengisyaratkan perkelahian sesama mukmin.[54]

---

51 Selengkapnya baca Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 686.

52 al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 141-142.

53 Selengkapnya baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 236-237.

54 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 598.

Pada intinya semua riwayat di atas menyeru umat Islam untuk mendamaikan dua kelompok yang bertikai, meskipun hal itu adalah jarang terjadi. Al-Zuḥaylī dan Quraish menggarisbawahi kata "in" yang terdapat di awal ayat yang berarti "jika". Kata tersebut mengisyaratkan bahwa pertikaian sesama orang beriman sebenarnya diragukan, jarang terjadi, atau tidak sepatutnya terjadi.[55]

Allah swt dalam ayat ini menggunakan kata *iqtatalū* (اقتتلوا) yang terambil dari kata *qatala* (قتل). Quraish Shihab menyebut bahwa kata tersebut dapat berarti "membunuh" atau "berkelahi" atau "mengutuk". Karenanya kata itu tidak harus diartikan "berperang" atau "saling membunuh" sebagaimana diterjemahkan sebagian orang. Ia lebih memilih arti "bertikai" atau "berkelahi". Demikian halnya kata perintah *faqātilū* pada lanjutan ayat tersebut diartikan olehnya dengan "tindaklah".[56]

Arti yang dipakai Quraish Shihab di atas tidak berbeda jauh dengan penafsiran Muhammad Sya'roni yang menggunakan arti "gegeran (bertikai) atau perang-perangan" untuk kata *iqtatalū,* namun sedikit berbeda pada kata perintah *faqātilū* yang ia artikan dengan "mongko nglawanno siro (maka lawanlah)".[57] Arti "bertikai" juga dipakai oleh Bisri Mustafa dalam penjelasan global ayat di atas. Namun ia tidak konsisten pada penggunaan kata tersebut, sebab pada uraian arti kata per kata ia justru memakai arti "paten-pinaten (saling membunuh)". Sedangkan pada kata perintah *faqātilū,* ia mengartikannya dengan "perangilah".[58] Hal yang sama tampaknya juga dipakai al-Zuḥaylī yang menerjemahkan kata *iqtatalū* dengan kata *taqātala* yang

---

55 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 237. Baca juga M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 595.

56 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xii, 594.

57 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

58 Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 1887.

berarti "saling membunuh" atau "saling berperang".[59] Demikian halnya Muchlis Hanafi, dkk., yang mengartikannya dengan "berperang".[60]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa Quraish Shihab dan Muhammad Sya'roni memahami perintah "mendamaikan" pada ayat di atas dimulai sejak pertikaian yang berskala kecil. Demikian halnya ketika menghadapi kelompok yang enggan berdamai, tidak harus diperangi atau bahkan dibunuh, sebab memerangi mereka boleh jadi merupakan tindakan yang terlalu besar dan jauh. Dalam hal ini Quraish Shihab memakai arti "tindaklah", sementara Muhammad Sya'roni memakai arti "lawanlah". Maksud dari "lawanlah" ini diuraikan olehnya dengan melalui tahapan sebagaimana telah penulis jelaskan di atas.

Al-Zuḥaylī menekankan pada aspek siapa yang berhak menindak atau memerangi kelompok yang zalim atau enggan berdamai? Pada akhir penafsiran Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 di atas, ia mengatakan bahwa wajib bagi pemerintah atau pemegang kekuasaan untuk mendamaikan dua kelompok Islam yang berperang, dengan mengajak keduanya menuju aturan al-Qur'an. Jika salah satu kelompok melewati batas dan enggan mengikuti hukum Allah, maka pemerintah harus memeranginya sampai kelompok tersebut kembali ke jalan Allah swt.[61]

Pada akhirnya, apa yang diuraikan oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsirnya tidak berbeda jauh dari penafsiran para mufassir lain, kecuali hanya pada poin kontekstualisasi contoh di bagian akhir. Poin inilah yang hendak penulis analisis untuk menguak wacana di balik hal itu.

---

59 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 237.

60 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 309.

61 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxvi, 240.

Analisis *Tanzīlī* dan Wacana Penafsiran Ayat-ayat Kerukunan Intern-Umat Seagama

Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 di atas berisi perintah *tabāyun* (klarifikasi) atas berita atau isu yang belum diketahui validitasnya. Perintah ini bermula dari konteks sosial-historis di mana terdapat seorang sahabat bernama al-Walīd ibn 'Uqbah yang menyebarkan isu bahwa kaum Banī al-Muṣṭaliq enggan membayar zakat yang menjadi syariat Islam. Ketika Nabi saw hampir merespon isu tersebut dengan memerangi kaum Banī al-Muṣṭaliq, turunlah ayat yang menyerukan *tabāyun* dalam menyikapi isu. Hal itu ditujukan agar Nabi saw tidak menimpakan musibah kepada satu kaum karena ketidaktahuannya yang pada akhirnya dapat menimbulkan penyesalan.

Muhammad Sya'roni melakukan gerak *tanzīl* atas pemahaman ayat di atas dengan mempertimbangkan konteks sosio-historisnya. Ia memulai *tanzīl*-nya dengan mengatakan:

> *Dadi ojo kesusu dipercoyo, tapi, istilahe wong saiki, dicek disek. Berita-berita kang disampaiake fasiq iku katah banget. Koyok masalah* "laylat al-qadr"*. Niki perlu kulo terangake. Laylat al-qadr niku pancen ono tenan. Keterangane neng al-Qur'an...*[62]
>
> (Jadi jangan terburu mempercayai, tetapi, istilah orang sekarang, dicek dulu. Berita-berita yang disampaikan orang fasiq sangat banyak. Seperti tentang masalah "laylat al-qadr". Ini perlu saya jelaskan. Bahwa laylat al-qadr itu memang benar adanya. Penjelasannya terdapat dalam al-Qur'an...)

Selanjutnya ia melakukan gerak *tanzīl* (kontekstualisasi) ayat tersebut dengan realitas yang terjadi pada masanya berupa kabar atau pendapat yang mengatakan bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada tanggal 27 Ramadan. Apakah kabar tersebut

---

62 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

dapat dipertanggungjawabkan validitasnya? Sebagai bentuk *tabāyun*-nya, ia menelusuri sumber tentang kabar di atas, juga menelusuri berbagai pendapat tentang terjadinya *laylat al-qadr.* Hasil penelusuran tersebut lantas dijelaskan olehnya kepada segenap jama'ahnya.

Selain itu, Muhammad Sya'roni juga mengontekstualisasikan ayat tersebut dengan kabar tentang kisah *laylat al-qadr* yang diidentikkan dengan Modin dalam buku bacaan pada zaman penjajahan Belanda. Apakah kisah tersebut juga dapat dipertanggungjawabkan validitasnya serta bagaimana semestinya umat Islam menyikapinya?

Secara *uslūb*, kontekstualisasi yang dilakukan Muhammad Sya'roni ini dapat disebut sebagai *tanzīl al-taṣrīḥ* lantaran disampaikannya secara jelas. Sementara dari segi substansi, keduanya dikategorikan sebagai *tanzīl kullī* atau kontekstual-holistik. Hal ini didasarkan pada substansi Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 yang hanya berisi perintah *tabāyun.*

Selanjutnya, pertanyaannya mengapa Muhammad Sya'roni memilih dua kasus itu sebagai objek *tanzīl?*

Pertama-tama penulis berpandangan bahwa dua cerita di atas di satu sisi dapat dilihat sebagai konsep, dan di sisi yang lain dapat dianggap sebagai sekedar contoh yang membawa ideologi tertentu. Pesan moral dari Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 di atas menyeru kepada umat Islam untuk mencari kebenaran atas kabar atau isu yang sampai kepada mereka. Hal itu dalam rangka agar mereka tidak menimpakan musibah kepada suatu kaum karena kabar yang belum pasti tersebut. Dalam teori komunikasi, poin di atas dapat digambarkan dalam tiga aktor yang terlibat pada suatu komunikasi: 1) komunikator pertama; 2) komunikan pertama yang juga bertindak menjadi komunikator kedua; dan 3) komunikan kedua.[63]

---

63 Arni Muhammmad memetakan adanya lima komponen (unsur-unsur) dasar dalam suatu komunikasi: 1) Pengirim pesan (komunikator), 2) Pesan atau informasi yang dikirimkan kepada penerima, 3) Saluran *(channel)*,

Komunikator pertama adalah orang yang membawa informasi atau isu untuk pertama kali. Bisa jadi ia diketahui sosoknya sebagai orang fasik atau bahkan bisa jadi sudah tidak diketahui lagi siapa pembawa informasi tersebut untuk pertama kali. Sementara komunikan pertama adalah orang yang menerima informasi dari komunikator pertama, yang pada gilirannya ia akan menjadi komunikator kedua yang menyampaikan informasi tersebut kepada komunikan kedua. Adapun komunikan kedua adalah kaum atau kelompok yang menjadi penerima informasi dari komunikator kedua. Agar komunikator kedua tidak menimpakan musibah dalam keadaan *jahālah* kepada komunikan kedua, maka Allah swt melalui ayat di atas memerintahkan komunikator kedua untuk *tabāyun* atau memastikan kebenarannya.

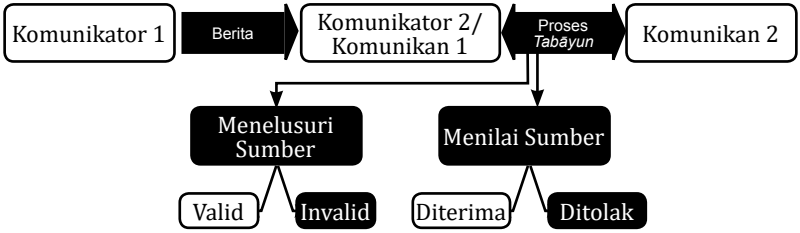
Dua cerita Muhammad Sya'roni di atas menawarkan konsep *tabāyun* dalam menanggapi suatu informasi yang beredar di kalangan umat Islam. Melalui cerita pertama, yaitu tentang *laylat al-qadr* yang jatuh pada tanggal 27 Ramadan, Muhammad Sya'roni menekankan agar umat Islam tidak terburu-buru menyebarkan atau bahkan menghukumi suatu berita sebelum sungguh-sungguh dalam menelusuri sumbernya atau kebenarannya. Sementara melalui cerita kedua, yaitu tentang *laylat al-qadr* yang diidentikkan dengan Modin dalam satu buku bacaan pada zaman penjajahan Belanda, ia mengajak umat Islam untuk menolak atau tidak menyebarkan informasi yang bertentangan dengan syari'at, meskipun telah ditemukan sumber awalnya.

---

yaitu jalan yang dilalui pesan dari si pengirim (komunikator) dengan si penerima (komunikan), 4) Penerima pesan (komunikan), dan 5) Balikan *(feed-back)*, yaitu respon terhadap pesan yang diterima yang dikirimkan kepada komunikator. Selengkapnya baca Muchlis M. Hanafi, dkk., *Komunikasi dan Informasi (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011), 61.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa konsep *tabāyun* perspektif Muhammad Sya'roni dapat ditempuh melalui dua gerakan: 1) menelusuri sumber dan tidak terburu-buru menghukumi suatu informasi, dan 2) menilai sumber tersebut, apabila valid dan tidak bertentangan dengan syari'at maka boleh diterima, namun jika bertentangan maka mesti ditolak.

Gambar 4.1. Konsep *Tabāyun* Muhammad Sya'roni Ahmadi



Konsep *tabāyun* perspektif Muhammad Sya'roni ini muncul dalam rangka untuk menciptakan kerukunan intern-umat Islam, khususnya di daerah Kudus dan sekitarnya. Sudah menjadi rahasia umum bahwa kebanyakan umat Islam di Indonesia berafiliasi pada organisasi-organisasi keislaman. Organisasi-organisasi tersebut memiliki perbedaan pandangan terkait ajaran-ajaran keislaman. Khususnya hal-hal yang menyangkut tradisi Islam di Indonesia, seperti maulidan, tahlilan, hingga cara penetapan awal bulan hijriyah.

Jika dirunut sejarahnya, konflik antarumat Islam di Kudus yang berlatar perbedaan organisasi ini telah berjalan lama. Yang paling kentara adalah perselisihan antara penganut Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyyah, karena dua ormas Islam itulah yang mendominasi di Kudus.[64] NU telah masuk di Kudus sejak

64 Data Departemen Agama Kudus tahun 2012 mencatat bahwa 51,79% umat Islam Kudus berafiliasi pada NU. Sementara 43,28% lainnya menganut ormas Muhammadiyyah. Adapun sisanya tersebar di beberapa ormas Islam. Selengkapnya baca M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar*

tahun awal pendiriannya. Hal itu dikarenakan adanya Raden Asnawi yang merupakan salah satu pendiri dan penggerak NU di masa awal pendirian.[65] Sementara Muhammadiyah masuk Kudus tahun 1921 melalui seorang pedagang bernama Djamhari yang bekerja sebagai pedagang batik dan sering mengambil barang dagangan dari Yogyakarta.[66]

Di Kudus, NU dan Muhammadiyah berkembang cukup pesat hingga mendirikan banyak lembaga pendidikan dan lembaga lainnya yang berada di bawah naungan keduanya. Namun hal itu tidak dibarengi dengan kerukunan antarsesama penganutnya. Dari hal-hal yang bersifat *khilāfiyah* (terjadi perbedaan di antara ulama), seperti masalah qunut dan jumlah raka'at tarawih, mereka berbeda. Perbedaan sebenarnya lebih pada jalan pemikiran yang dianut keduanya dalam memahami Islam. Perbedaan itu melebar pada praktik dan tata cara ibadah oleh para pengikut kedua organisasi tersebut, termasuk dalam hal tradisi dan budaya. NU memahami ke-Islam-an dengan cara mengkaji pemikiran ulama klasik dan akomodatif dengan kearifan tradisi lokal, sehingga ia lebih dikenal dengan Islam tradisionalnya. Sementara Muhammadiyah memahami ke-Islam-an melalui pendalaman pada aspek metodologis, sehingga melahirkan pemikiran-pemikiran modernis yang dikenal sebagai Islam modern.[67]

---

oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus," 25.

65 Profil selengkapnya dapat di baca dalam Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)*, 82-101. Di makam Raden Asnawi yang terletak di komplek pemakaman Sunan Kudus, tertulis jelas bahwa ia merupakan salah satu pendiri dan penggerak NU.

66 Muhammadiyah, "Sejarah Masuknya Muhammadiyah ke Kabupaten Kudus," diakses dari http://www.muhammadiyah.or.id/id/news/print/5001/sejarah-masuknya-muhammadiyah-ke-kabupaten-kudus.html, pada tanggal 26 November 2019, pukul 23.18 WIB.

67 Yuliyatun Tajuddin, "Sumber Daya Manusia dan Konflik Sosial dalam Organisasi Keagamaan (Analisis Fenomena Konflik Komunitas NU dan Muhammadiyah)," dalam *TADBIR,* Vol. 1, No. 1, Juni, (2016), 85-86.

Dalam hal membaca doa *qunūt* dalam salat Subuh dan jumlah rakaat salat tarawih misalnya, NU dan Muhammadiyah berselisih dalam dua ibadah ini sampai pada titik keduanya tidak mau salat berjamaah atau menjadi makmum satu sama lain. Dampaknya adalah munculnya masjid-masjid yang dilabeli dengan dua ormas ini. Warga NU enggan salat di masjid Muhammadiyah, begitu juga sebaliknya.[68]

Konflik ini semakin meruncing dalam hal-hal yang bersifat tradisi Islam di Indonesia, seperti tahlilan, maulidan, manaqiban, dan lain-lain. Penganut NU memandang tradisi-tradisi tersebut memiliki dasar pijak dari sumber hukum Islam dan karenanya dibolehkan. Akan tetapi, penganut Muhammadiyah memandang sebaliknya, bahkan menyebutnya sebagai perbuatan bid'ah.[69]

Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, perselisihan yang terjadi antara NU dan Muhammadiyah selama ini lebih banyak dilatarbelakangi oleh kekurangpahaman sejarah ataupun dasar amal ibadah yang mereka perdebatkan. Sehingga *tabāyun* antara satu dengan yang lain menjadi penting untuk menutup jurang perselisihan. Hal itu semata-mata demi mewujudkan hidup rukun antarsesama umat Islam di Kudus.

Melalui tafsir lisannya, Muhammad Sya'roni bertindak sebagai komunikator kedua yang melakukan *tabāyun* dengan menelusuri dasar-dasar hukum Islam mengenai tradisi atau kepercayaan yang selama ini diyakini oleh warga Kudus, khususnya warga NU. Dalam kasus tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 di atas, ia melakukan *tabāyun* mengenai keyakinan *laylat al-qadr* yang jatuh pada malam 27 Ramadan, yang mana hal

---

68 Selengkapnya baca M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 69-70.

69 Perbedaan kedua ormas ini dalam hal-hal sebagaimana di atas telah menjadi rahasia umum dan bahkan menjadi penanda keduanya. Seseorang yang ikut tahlilan, maulidan, dan manaqiban akan secara otomatis dilabeli sebagai penganut NU. Begitu juga sebaliknya, seseorang yang menolak tradisi-tradisi tersebut dianggap sebagai pengikut Muhammadiyah.

itu bersumber dari pendapat Ibn 'Abbās ra. Ia juga melakukan *tabāyun* mengenai cerita *laylat al-qadr* dalam buku bacaan pada zaman penjajahan Belanda yang diidentikkan sebagai Modin, yang mana hal itu melecehkan Islam dan bertentangan dengan syariat sehingga harus ditolak. *Tabāyun-tabāyun* tersebut lalu ia sebarkan kepada jamaahnya yang menjadi komunikan kedua.

Jauh sebelum tafsir ini, Muhammad Sya'roni telah menulis kitab berjudul *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah* yang juga menjadi salah satu upayanya dalam melakukan *tabāyun.* Kitab ini, sebagaimana telah disinggung pada Bab III, berisi sekumpulan dalil dari al-Qur'an, hadis, dan ucapan para ulama sunni tentang beberapa amalan kelompok ahl al-sunnah wa al-jama'ah, seperti tentang pemahaman bid'ah, dalil maulid Nabi saw dan tawassul.[70]

Dengan upaya *tabāyun* yang ia sebarkan kepada masyarakat, Muhammad Sya'roni berharap umat Islam di Kudus dapat hidup rukun meskipun beda organisasi. Itu pula yang sering ia sampaikan dalam berbagai kesempatan melalui ucapan, "wong Islam sing rukun senajan omahe bedo-bedo/ umat Islam hendaknya hidup secara rukun meskipun rumahnya (organisasinya) berbeda."

Ideologi kerukunan ini dipegang erat oleh Muhammad Sya'roni. Semenjak aktif mengajar masyarakat melalui tafsir lisan, ia selalu menekankan persatuan umat Islam dengan mencari persamaan. Apabila ada perbedaan pemahaman, hendaknya dijelaskan dengan baik letak perbedaannya, lalu masyarakat dipersilakan untuk memilih yang mereka yakini dan cocoki.

Sebagai contoh adalah masalah perbedaan penentuan awal puasa Ramadan yang terjadi tiga minggu sebelum tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 ini diproduksi. Kementerian Agama yang

70 Selengkapnya baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah* (t.tp: t.p., t.th.).

juga diikuti NU menetapkan bahwa awal puasa jatuh pada hari Sabtu, 21 Juli 2012. Berbeda halnya dengan Muhammadiyah yang menetapkan Jum'at, 20 Juli 2012 sebagai awal Ramadan.[71]

Dalam menyikapi perbedaan semacam ini, Muhammad Sya'roni menjelaskan kepada para jamaahnya bahwa perbedaan tersebut dilatarbelakangi metode penetapan awal bulan yang berbeda. Dalam hal ini adalah metode hisab dan rukyat. Ia juga menjelaskan landasan masing-masing metode berikut sejarahnya. Lalu di akhir ia selalu mempersilakan masyarakat untuk mengikuti metode mana yang mereka yakini dan cocoki. Secara organisasi memang ia menganut NU, akan tetapi persatuan dan kerukunan lebih penting dari sekedar organisasi.

Dalam pandangan penulis, ideologi inilah yang menjadi salah satu daya tarik penganut Muhammadiyah untuk mengikuti pengajian tafsir Muhammad Sya'roni. Ketika demikian, pengaruhnya semakin kuat, tidak hanya di kalangan Nahdliyyin, tapi juga di kalangan Muhammadiyah. Melalui pengaruh tersebut ia mengajak jamaahnya untuk mendahulukan sikap *tabāyun* dalam segala hal dan berharap mereka menjadi agen-agen kerukunan, sebagaimana yang ia ucapkan di akhir tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6:

> *"Teng ngriki niki sing podo perselisihan. Niki jamaah Jum'at fajar mbenjeng dadi penashih ngono lho ben podo ngerti. Carane nerangno ngono iku."*[72]

Terjemahan:

> "Dalam masalah yang seperti inilah masyarakat berselisih. Ini jamaah (pengajian tafsir) Jum'at Fajar nanti mesti jadi penashih (terhadap masalah-masalah tersebut), agar

---

71 Selengkapnya baca Kompas, "Pemerintah Tetapkan Awal Ramadhan Sabtu, 21 Juli 2012, diakses dari https://nasional.kompas.com/read/2012/07/20/03072193/pemerintah. tetapkan.awal.ramadhan. sabtu.21.juli.2012, pada tanggal 5 April 2020.

72 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

masyarakat memahami. Caranya dengan menjelaskannya *(tabāyun)*."

Selanjutnya, kedua cerita Muhammad Sya'roni di atas juga dapat dipandang sebagai contoh *tabāyun*. Pada cerita yang pertama, ia berupaya untuk mengenalkan ragam pendapat terkait kapan terjadinya *laylat al-qadr.* Bahwa pendapat-pendapat tersebut bersumber dari literatur yang dapat dipertanggungjawabkan dan merupakan pendapat ulama yang mumpuni. Memang, sebagaimana dikatakan olehnya, informasi tersebut diambil dari kitab *Hāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn.* Akan tetapi, dalam kitab tersebut, cerita di atas digunakan untuk menafsiri Q.S. al-Qadr [97]. Berbeda halnya dengan Muhammad Sya'roni yang menggunakannya untuk menjelaskan Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6.

Upaya Muhammad Sya'roni dalam mengetengahkan isu *laylat al-qadr,* baik mengenai perdebatan waktu terjadinya maupun kisah Modin yang ada di buku bacaan pada masa penjajahan Belanda, yang digunakan untuk menafsiri Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 ini kiranya dapat dimaklumi. Sebab tafsir lisan ini berlangsung pada bulan Ramadan, lebih tepatnya pada pagi hari tanggal 24 Ramadan. Maka sebagai upaya *tanzīl ayāt ilā al-wāqi',* Muhammad Sya'roni mengangkat tema tersebut. Dengan demikian, realitas yang menjadi objek kontekstualisasi ini sangat aktual.

Secara khusus, Muhammad Sya'roni mengulas pendapat yang mengatakan bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada malam ke-27 Ramadan. Dalam pandangan penulis, hal itu dikarenakan keyakinan mayoritas warga NU yang mengikuti pendapat tersebut. Melalui penjelasan bahwa pendapat tersebut bersumber dari Ibn 'Abbās ra, Muhammad Sya'roni berharap masyarakat menjadi tahu bahwa amalan yang mereka yakini selama ini memiliki pijakan yang kuat. Sehingga dengan hal itu, mereka semakin mantap dengan apa yang diyakininya.

Secara umum, masyarakat Kudus dan sekitarnya meyakini bahwa *laylat al-qadr* terjadi pada salah satu malam ganjil dari sepuluh hari terakhir bulan Ramadan.[73] Keyakinan tersebut lalu dikonkritkan dengan pendapat yang mengatakan bahwa *laylat al-qadr* jatuh pada malam 27 Ramadan. Dengan demikian, keyakinan terkait datangnya *laylat al-qadr* pada malam tersebut didukung oleh dua dasar: 1) dalil hadis tentang perintah mencari *laylat al-qadr* pada salah malam ganjil 10 hari terakhir Ramadan, dan 2) dalil tentang terjadinya *laylat al-qadr* pada malam 27 Ramadan yang ternyata, sebagaimana diulas oleh Muhammad Sya'roni, bersumber dari Ibn 'Abbās ra.

Penulis pribadi melihat secara langsung di desa penulis, yaitu desa Brakas, Kecamatan Klambu, Kabupaten Grobogan, yang berbatasan dengan wilayah Kabupaten Kudus, bahwa setiap memasuki sepuluh malam terakhir Ramadan, masyarakat meningkatkan kualitas ibadah mereka untuk meraih keutamaan *laylat al-qadr.* Intensitas mereka semakin meningkat pada malam 27 Ramadan. Hal itu dibuktikan dengan diadakannya acara "unggah-unggahan" atau puncak *laylat al-qadr,* yang diisi dengan doa bersama di musalla atau masjid selepas tarawih dengan membawa "ambengan", makanan, yang akan disantap bersama-sama. "Ambengan" ini diniatkan sebagai sedekah yang diharapkan dapat mempermudah ibadah dan mempertemukan mereka dengan *laylat al-qadr.* Acara ini hanya terjadi pada malam 27 Ramadan saja, atau dan malam 21 Ramadan.

Penulis belum menemukan informasi kapan tepatnya tradisi ini bermula di Kudus dan sekitarnya. Dalam amatan penulis, tradisi tersebut telah mengakar kuat di kalangan

---

73 Keyakinan ini didasarkan pada sabda Nabi saw yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Rasulullah saw bersabda:

"Carilah laylat al-qadr pada malam yang ganjil dalam sepuluh malam yang akhir dari Ramadan."

Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 46. Bandingkan dengan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* ii, 828.

NU di banyak daerah khususnya pulau Jawa. Sehingga dapat dimaklumi ketika Muhammad Sya'roni secara khusus mengulas pendapat Ibn 'Abbās ra tersebut. Hal itu tidak lain agar jamaah pengajiannya, yang kebanyakan adalah orang awam, menjadi tahu bahwa keyakinan tersebut dapat dipertanggungjawabkan.

Di sisi lain, Muhammad Sya'roni juga menjelaskan terkait adanya buku bacaan pada zaman penjajahan Belanda yang menurutnya telah melecehkan Islam. Penulis belum menemukan buku tersebut berjudul apa dan ditulis siapa. Namun dari penjelasan Muhammad Sya'roni, terdapat kesan bahwa isi dari buku tersebut dapat memengaruhi dan melemahkan semangat masyarakat dalam meraih *laylat al-qadr.* Malam yang demikian mulia ini dilecehkan oleh cerita tentang Modin yang mengaku sebagai *laylat al-qadr.*

Imbas dari cerita itu, akan muncul dalam imajinasi masyarakat di kemudian hari yang mengidentikkan *laylat al-qadr* dengan Modin. Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, cerita seperti ini menodai citra Islam dan bertentangan dengan syariat sehingga harus ditolak. Ia merasa perlu menguraikan hal itu untuk memulihkan kembali imajinasi masyarakat terkait *laylat al-qadr.*

Ini merupakan kritik Muhammad Sya'roni terhadap konten dari buku tersebut. Ada beberapa hal yang mesti dikonfirmasi dari pemuatan cerita itu. Dari segi validitas misalnya, apakah penulis buku tersebut memuat cerita tentang Modin yang mengaku sebagai *laylat al-qadr* berdasarkan kisah nyata atau tidak? Sekiranya cerita tersebut fiktif dan diketahui oleh penulis buku itu, maka ia telah melecehkan *laylat al-qadr* sedari awal.

Adapun seandainya cerita itu bersumber dari kisah nyata, maka penulis buku itu mesti menyaringnya terlebih dahulu. Jika berisi kebaikan dan tidak bertentangan dengan syariat, maka memuatnya dalam buku merupakan kebaikan pula. Akan tetapi, realita cerita tersebut terlihat melecehkan dan mempermainkan

apa yang disebut dengan *laylat al-qadr.* Karenanya, seharusnya tidak boleh dimuat.

Maka, baik cerita tersebut valid dari kisah nyata atau bersumber dari cerita fiktif, keduanya tidak boleh dimuat dan diceritakan kepada orang lain. Untuk itulah Muhammad Sya'roni merasa perlu mengembalikan pemahaman masyarakat terkait *laylat al-qadr.*

Selanjutnya, Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 berisi tentang seruan untuk mendamaikan dua orang atau kelompok dari umat Islam yang bertikai. Perdamaian tersebut mesti didasarkan pada prinsip keadilan sebagaimana disinggung pada akhir ayat tersebut.

Berangkat dari substansi tersebut, Muhammad Sya'roni lantas memberikan logika mengapa terjadi pertikaian di kalangan umat Islam? Ia menyebut bahwa pertengkaran kadang terjadi karena kondisi marah yang melingkupi satu atau kedua belah pihak. Oleh karenanya, hal penting yang mesti dilakukan dalam rangka mendamaikan keduanya adalah mendinginkan suasana terlebih dahulu. Ia lantas menyitir hadis Nabi saw yang menyuruh duduk orang yang marah dalam keadaan berdiri. Jika marah masih mendera maka hendaknya ia berbaring. Ia juga menyitir hadis Nabi saw tentang pentingnya menahan kemarahan.

Dalam tinjauan yang lebih luas, Muhammad Sya'roni menyebut bahwa di antara pemicu pertengkaran adalah adanya perbedaan pendapat, bahkan dalam hal yang terlihat sepele. Dari sinilah kemudian dapat dilihat bagaimana ia melakukan gerak *tanzīl* Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 dengan realitas yang terjadi di sekitarnya. Ia berkata:

> *"...Dadi diselesaike secara damai. Mulane kulo ngantos masalah khilafiyah-khilafiyah ojo dinggo pertengkaran, tapi didunungno. Contone nek gone al-Qur'an surat Ālu 'Imrān juz 4 ayat 123 lan ayat 124. Niku nerangake ciri-ciri*

muttaqin..."[74]

Terjemahan:

"...Jadi diselesaikan secara damai. Makanya saya pribadi dalam masalah khilāfiyah, mohon jangan sampai menimbulkan pertengkaran, tapi dijelaskan secara baik. Seperti dalam hal pemahaman Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 123-124. Ini menjelaskan tentang ciri-ciri orang bertakwa."

Dalam hal ini, Muhammad Sya'roni menyontohkan realitas yang ada di sekitarnya berupa perselisihan masyarakat dalam memahami kata "wal 'āfīna 'anin-nās" pada Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134.

Secara *uslūb*, kontekstualisasi yang dilakukan Muhammad Sya'roni ini juga dapat disebut sebagai *tanzīl al-taṣrīḥ* lantaran disampaikannya secara jelas. Sementara dari segi substansi, objek kontekstualisasi ini dikategorikan sebagai *tanzīl kullī* atau kontekstual-holistik. Hal ini didasarkan pada substansi Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 yang hanya berisi perintah mendamaikan dua orang atau kelompok yang berselisih.

Uraian-uraian tafsir lisan Muhammad Sya'roni sebagaimana tersebut di atas dapat dilihat dari dua sisi. Sisi pertama adalah bangunan logika tentang pertikaian dan keniscayaan untuk mendamaikan berikut caranya. Sisi kedua adalah uraian contoh yang dipaparkan olehnya yang memuat ideologi tertentu.

Ada beberapa kata kunci yang menjadi perhatian Muhammad Sya'roni untuk menjelaskan sisi pertama. Inti dari Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 di atas adalah perintah mendamaikan yang diwalikili dengan kata *fa aṣliḥū* yang berarti "maka damaikanlah". Pendamaian ini mesti dilakukan secara adil sebagaimana diungkapkan dengan kata *bil 'adli* yang berarti

---

74 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

"dengan adil" pada bagian akhir ayat. Perintah mendamaikan ini muncul karena adanya pertikaian antara dua orang atau kelompok, yang pada ayat di atas, Allah menggunakan kata *iqtatalū* yang berarti "bertikai atau bertengkar". Jika salah satu dari pihak yang bertikai enggan berdamai, maka Allah memerintahkan untuk *faqātilul-latī tabghī* yang diartikan oleh Muhammad Sya'roni dengan "lawanlah kelompok yang mogok atau enggan berdamai".

Dari kata-kata kunci ini, Muhammad Sya'roni menguraikan dan mengaitkan satu sama lain. Baginya, pertengkaran, pertikaian, atau bahkan permusuhan merupakan keniscayaan yang tidak dapat dihindari. Secara dogmatis, hal itu ditunjukkan oleh ayat-ayat yang mengakui adanya pertikaian antarmanusia.[75] Adapun secara logis, hal itu di antaranya karena adanya perbedaan satu sama lain.[76] Di sisi lain, Allah swt menyeru umatnya untuk hidup rukun. Ketika terjadi pertikaian satu sama lain, maka Allah swt memerintahkan agar mereka berdamai. Hal itu sebagaimana diamantkan oleh substansi Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 di atas.

Karenanya, bagi Muhammad Sya'roni, membayangkan semua manusia berdamai tanpa ada permusuhan atau pertengkaran di antara mereka merupakan sesuatu yang mustahil. Yang dapat dilakukan oleh mereka hanyalah mengupayakan atau meminimalisir pertengkaran melalui perdamaian, sebagaimana diamanatkan oleh ayat di atas.

---

75 Muhammad Sya'roni menyebutnya dengan istilah "kalah sabdo". Bahwa secara jelas al-Qur'an memang menceritakan adanya pertikaian umat manusia, baik secara individu maupun kelompok. Dalil yang sering dikutip oleh Muhammad Sya'roni terkait hal ini adalah penggalan ayat *ba'ḍukum li ba'ḍin 'aduwwun* (sebagian kamu menjadi musuh sebagian yang lain) yang terdapat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 36. Sehingga, tidak mungkin manusia menghilangkan pertikaian atau permusuhan secara keseluruhan dari muka bumi. Atas dasar itulah Muhammad Sya'roni menyebut "kalah sabdo", yakni sudah terlanjur difirmankan oleh Allah.

76 Terdapat banyak ayat yang menyinggung tentang perbedaan atau keragaman, misalnya Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13 yang menegaskan bahwa perbedaan dan kemajemukan merupakan realitas yang dikehendaki Allah swt.

Untuk dapat mengupayakan perdamaian, maka harus diketahui terlebih dahulu akar atau sebab munculnya suatu konflik. Muhammad Sya'roni menyebut di antara penyebabnya adalah masalah perbedaan pendapat. Tidak mesti dalam hal perbedaan yang tajam dan prinsip. Bahkan perbedaan dalam hal urusan yang sederhana, seseorang dapat bertikai dengan sesama. Hal ini diisyaratkan oleh Muhammad Sya'roni melalui contoh pemahaman tentang kata "wal 'āfīna 'anin-nās" pada Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134.

Pertikaian yang berawal dari perbedaan dalam urusan yang sederhana ini umumnya muncul karena ketidakpahaman satu sama lain. Untuk itu Muhammad Sya'roni mengatakan:

> *"Mulane kulo ngantos masalah khilafiyah-khilafiyah ojo dinggo pertengkaran, tapi didunungno."*[77]

Terjemahan:

> "Makanya saya pribadi dalam masalah khilāfiyah, mohon jangan sampai menimbulkan pertengkaran, tapi dijelaskan secara baik."

Bahwa jika akar masalahnya adalah perbedaan pendapat yang diiringi dengan ketidakpahaman satu sama lain, maka yang harus dilakukan oleh juru damai adalah menjelaskan atau memberi pemahaman kepada kedua belah pihak. Pemberian pemahaman ini harus dilakukan secara adil agar proses perdamaian berjalan baik. Dengan cara itu diharapkan keduanya dapat menerima perbedaan tanpa adanya pertengkaran.

Apa yang diuraikan Muhammad Sya'roni ini muncul karena realitas yang terjadi di sekitarnya, yakni daerah Kudus. Sebagaimana telah dejelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa umat Islam di Indonesia, khususnya Kudus, berafiliasi pada organisasi-organisasi keagamaan. Organisasi-organisasi

---

77 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

tersebut memiliki perbedaan pandangan terkait ajaran-ajaran Islam. Sayangnya, banyak dari mereka yang awam kurang memahami akar dari perbedaan tersebut.

Kekurangpahaman terkait hal-hal yang mendasari perbedaan pandangan tentang ajaran-ajaran Islam ini, jika tidak segera didamaikan melalui penjelasan yang komprehensif, tidak menutup kemungkinan akan menimbulkan penyalahan satu sama lain. Kelompok satu menuding 'salah' terhadap pemahaman kelompok yang lain. Hal yang demikian itu dapat memicu kemarahan dan sensitifitas kelompok yang dituding.

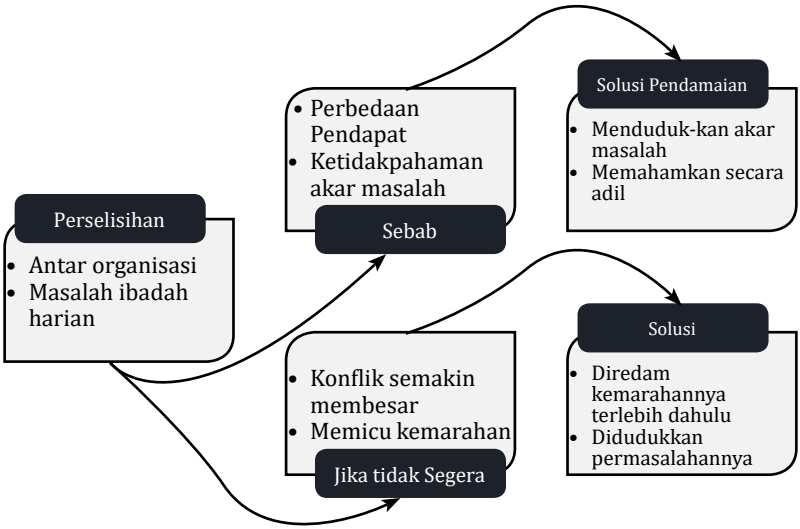
Jika sudah demikian, upaya pendamaian dengan cara menjelaskan atau mendudukkan akar masalah semakin sulit terealisasi. Sebab, ketika seseorang berada dalam kondisi marah, maka logikanya menjadi tumpul. Ketika itu perasaanlah yang menguasai. Maka yang harus dilakukan adalah meredam kemarahan terlebih dahulu. Setelah itu, barulah upaya pendamaian dengan mengurai akar masalah dapat dilakukan.

Apabila upaya pendamaian telah dilakukan, namun salah satu pihak yang bertikai enggan atau menolak untuk berdamai, maka amanat al-Qur'an adalah *faqātilul-latī tabghī* yang diartikan oleh Muhammad Sya'roni dengan "lawanlah kelompok yang mogok atau enggan berdamai". Dalam menghadapi pihak yang menolak damai, Muhammad Sya'roni mengisyaratkan agar juru damai melakukan tahapan mulai dari cara lunak, seperti melalui nasihat, hingga cara keras, seperti melalui jalur hukum. Sebisa mungkin juru damai membujuk pihak yang enggan damai sehingga kembali ke jalan al-Qur'an, yaitu damai.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Muhammad Sya'roni melakukan kontekstualisasi tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 dengan menawarkan konsep pemahaman akar konflik serta cara pendamaian dengan mengaca pada konflik atau perselisihan yang selama ini terjadi antarumat Islam, khususnya di Kudus. Bahwa di antara penyebabnya adalah perbedaan pendapat

yang diiringi dengan ketidakpahaman satu sama lain. Dari sini maka solusi damainya adalah mendudukkan akar masalahnya dan memberi pemahaman secara adil dan komprehensif. Jika tidak dilakukan, konflik akan semakin membesar dan memicu sensitifitas dan kemarahan satu sama lain. Jika sudah demikian, maka harus diredam terlebih dahulu kemarahannya sebelum didudukkan permasalahannya.

Gambar 4.2. Konsep Mendamaikan Perselisihan Umat Islam Versi Muhammad Sya'roni Ahmadi



Melalui konsep di atas, Muhammad Sya'roni berupaya mendamaikan umat Islam, khususnya di Kudus, yang selama ini berselisih dalam beberapa ajaran keislaman. Melalui mimbar pengajian tafsirnya, ia berusaha memberi pemahaman kepada para jamaahnya dengan menguraikan hal-hal yang selama ini diperselisihkan oleh mereka. Hal itu dilakukannya secara adil dengan manjelaskan argumen masing-masing pihak yang berselisih, lalu mempersilahkan mereka untuk mengikuti

apa yang dianggap cocok. Sebagai contoh adalah perselisihan tentang kebolehan menambahi kata "sayyidinā" dalam salawat Nabi, sebagaimana telah penulis uraikan pada bab sebelumnya.

Setelah para jamaah memahami duduk perkara tentang ajaran-ajaran keislaman yang diperselisihkan, Muhammad Sya'roni mengajak mereka untuk ikut andil menjadi juru damai sebagaimana yang ia lakukan. Apa yang dilakukan oleh Muhammad Sya'roni ini berangkat dari ideologi yang diyakininya bahwa umat Islam hendaknya hidup rukun meskipun berbeda organisasi dan berbeda pendapat.

Lain dari pada itu, hal yang juga dianggap penting oleh Muhammad Sya'roni dalam menciptakan perdamaian adalah melatih diri menjadi pribadi yang pemaaf. Untuk itulah ia memberi contoh pemahaman tentang kata "wal 'āfīna 'anin-nās" pada Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134 yang berbicara tentang pemaafan. Sebesar apapun konflik yang terjadi, jika pihak yang terkait berjiwa pemaaf, maka proses perdamaian menjadi mudah. Memang tabiat manusia susah memaafkan orang lain yang bersalah, namun seyogayanya hal itu terus dilatih agar ia masuk dalam golongan orang yang bertakwa.

Upaya Muhammad Sya'roni menyontohkan perbedaan pemahaman tentang kata "wal 'āfīna 'anin-nās" pada Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134 sebagai kontekstualisasi atas tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 ini dapat dipahami, sebab tafsir tersebut diproduksi pada pagi hari tanggal 25 Ramadan di Masjid al-Aqsho Menara Kudus.[78] Artinya, lima hari setelah itu, umat Islam merayakan Idul Fitri yang di Indonesia identik dengan tradisi halal bi halal atau saling memaafkan. Karenanya, pemahaman tentang Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134, ia ketengahkan.

---

78 Pada analisis wacana tafsir lisan Muhammad Sya'roni tentang Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6, penulis menjelaskan bahwa tafsir tersebut hingga dua ayat berikutnya diproduksi pada tanggal 24 Ramadan. Sementara Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9-11 diadakan pada hari berikutnya, yaitu 25 Ramadan, sebab pengajian tafsir lisan Muhammad Sya'roni diadakan setiap hari selama bulan Ramadan.

Halal bi halal adalah tradisi silaturrahim khas umat Islam di Indonesia pada hari raya Idul Fitri, di mana mereka mengunjungi satu sama lain untuk meminta maaf atas segala kesalahan yang telah lalu. Hal itu dilakukan dalam rangka menggugurkan *haqq al-adamī* (hak manusia) yang hanya bisa diselesaikan dengan keridhaan satu sama lain.[79]

Istilah halal bi halal pertama kali dipopulerkan oleh Soekarno pada kisaran tahun 1948, saat Indonesia dilanda gejala disintegrasi bangsa. Soekarno lantas memanggil Kiai Wahab Chasbullah untuk dimintai pendapat tentang bagaimana cara mengatasi situasi tersebut. Lalu Kiai Wahab menyarankan agar diadakan silaturrahim pada hari raya Idul Fitri. Ia melihat bahwa timbulnya disintegrasi bangsa ini disebabkan oleh keadaan saling menyalahkan satu sama lain. Maka sebagai solusinya, mereka mesti duduk satu meja dan saling memaafkan dan menghalalkan.[80]

Secara istilah, halal bi halal muncul sejak tahun 1948, akan tetapi substansinya yang berupa tradisi maaf-memaafkan tampaknya telah ada sejak lama. Hal ini dapat dikonfirmasi melalui sejarah makanan ketupat yang ada setiap lebaran tiba. Konon, dahulu ketupat digunakan sebagai salah satu sesajian upacara umat Budha sebagai simbolisasi permintaan maaf. Oleh Sunan kalijaga yang dikenal persuasif dalam berdakwah

---

79 Praktik lain dari tradisi ini adalah dengan mengadakan majlis pengajian dengan tema halal bi halal yang diikuti oleh banyak peserta. Selengkapnya baca Ulin Nuha Mahfudhon, *Ramadan Bersama Nabi Saw* (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019), 129-130.

80 Baca Ulin Nuha Mahfudhon, *Ramadan Bersama Nabi Saw,* 130. Istilah "menghalalkan" dosa satu sama lain ini bersumber dari hadis Nabi saw:

مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عِرْضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ

"Siapa yang pernah berbuat aniaya (zhalim) terhadap kehormatan saudaranya atau sesuatu apapun hendaklah dia meminta kehalalannya (maaf) pada hari ini (di dunia)."

Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 129.

dengan menggunakan jalur budaya sebagai sarananya, makanan tersebut kemudian diadopsi ke dalam tradisi Islam di Nusantara setiap lebaran tiba sebagai simbolisasi saling memaafkan satu sama lain. Dari segi penamaan, "ketupat" berasal dari bahasa Jawa "kupat" yang memiliki kepanjangan "ngaku lepat" yang berarti "mengakui kesalahan".[81] Dari sini, dapat disimpulkan bahwa tradisi halal bi halal atau saling memaafkan di hari lebaran telah dikenal umat Islam di Nusantara sejak lama, paling tidak pada zaman Sunan Kalijaga.

Bahkan menurut Muhammad Sya'roni, substansi halal bi halal ini telah dipraktikkan oleh Nabi saw pada peristiwa *Fatḥ Makkah* (Pembebasan Kota Makkah). Ketika itu, pada hari-hari terakhir bulan Ramadan tahun ke-8 hijriyah, Allah menurutkan Q.S. al-Fatḥ [48] yang memerintahkannya untuk melakukan *ghazwah al-fatḥ* (Perang Pembebasan Makkah). Singkat cerita Nabi saw pun mengatur strategi dan berencana agar ia dan para sahabat sampai di Makkah pada tanggal 1 Syawwal. Ketika sampai di Makkah pada tanggal tersebut, ternyata ia tidak berperang melawan orang-orang kafir, melainkan mengumpulkan mereka di Masjidil Haram lalu memaafkan dan melepaskan mereka. "Memaafkan" inilah yang menurut Muhammad Sya'roni kemudian dijadikan dasar oleh umat Islam di Indonesia untuk melaksanakan "halal bi halal" pada momen Hari Raya Idul Fitri.[82]

Selain peristiwa *Fatḥ Makkah,* di antara dalil yang seringkali dijadikan argumen anjuran maaf-memaafkan adalah Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 133-134, sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Sya'roni di atas. Setiap hari raya Idul Fitri tiba, banyak dari masyarakat Kudus dan sekitarnya yang mengadakan pengajian umum dengan tema "halal bi halal." Saat itulah kedua

---

81 Baca Ulin Nuha Mahfudhon, *Ramadan Bersama Nabi Saw,* 132.

82 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Naṣr [110]: 1-3 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

ayat di atas disampaikan oleh para penceramah sebagai motivasi bagi masyarakat agar saling memaafkan satu sama lain. Dalam amatan Muhammad Sya'roni, terdapat perselisihan di kalangan penceramah ketika memahami kata "wal 'āfīna 'anin-nās" pada Q.S. 'Ālu 'Imrān [3]: 134. Ada yang mengartikannya dengan "orang yang meminta maaf," dan ada pula yang mengartikannya "orang yang memaafkan".

Secara sepintas, perbedaan pemahaman ini tampak sederhana. Akan tetapi, dalam pandangan Muhammad Sya'roni, terdapat kerancuan pada pemahaman pertama yang mengartikan "wal 'āfīna 'anin-nās" dengan "orang yang meminta maaf". Memang meminta maaf kepada orang lain merupakan perbuatan terpuji, akan tetapi menjadikannya sebagai ciri orang bertakwa, dalam pandangan Muhammad Sya'roni, hal itu terlalu ringan. Secara psikologis, mudah bagi seseorang untuk meminta maaf atas kesalahan sendiri. Yang berat adalah memaafkan kesalahan orang lain. Karena berat itulah, ia layak dijadikan sebagai ciri orang yang bertakwa.

Di sisi lain, pemahaman kata "wal 'āfīna 'anin-nās" dengan arti "orang yang meminta maaf," tidak memiliki rujukan yang kuat dari kitab-kitab tafsir. Al-Suyūṭī, misalnya, ia memahami kata di atas dengan "orang yang memaafkan orang lain yang menzaliminya, yaitu dengan tidak membalasnya."[83] Demikian halnya al-Zuḥaylī yang memahaminya dengan "orang yang berkenan mengampuni mereka yang menyakitinya, padahal ia mampu untuk membalasnya."[84] Adapun Quraish Shihab memahami kata "al-'āfīna" terambil dari kata "al-'afn" yang antara lain berarti menghapus. Seseorang yang memaafkan orang lain adalah yang menghapus bekas luka hatinya akibat kesalahan yang dilakukan orang lain terhadapnya. Menurutnya,

---

83 Selengkapnya baca Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 85.

84 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* iv, 88.

memaafkan kesalahan orang lain setingkat lebih tinggi dari pada menahan amarah. Seseorang yang menahan amarah masih menyimpan bekas-bekas luka hati, sementara orang yang memaafkan telah menghapusnya.[85]

Atas dasar itulah Muhammad Sya'roni berupaya mendamaikan perselisihan pemahaman kata "wal 'āfīna 'anin-nās" di kalangan masyarakat dengan cara mendudukkan perkara secara adil dan komprehensif. Dengan argumen logika dan bentuk kata, ia mengarahkan para jamaahnya agar memahami kata di atas dengan "orang-orang yang memaafkan." Ia merasa perlu menguraikannya agar perselisihan yang masih sebatas perbedaan pemahaman kata ini tidak berkembang lebih jauh dan lebih parah. Karena menurutnya, kerukunan mesti terus diupayakan dan perselisihan sekecil apapun sebisa mungkin dihilangkan.

Dalam hal yang demikian ini, Muhammad Sya'roni tidak menoleransi kedua perbedaan pemahaman di atas, akan tetapi mengarahkannya pada pemahaman yang logis dan berdasar. Sebab ideologinya adalah *tabāyun* dengan cara menelusuri sumber dan menilainya secara argumentatif, sebagaimana terdapat pada penafsiran Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 yang lalu.

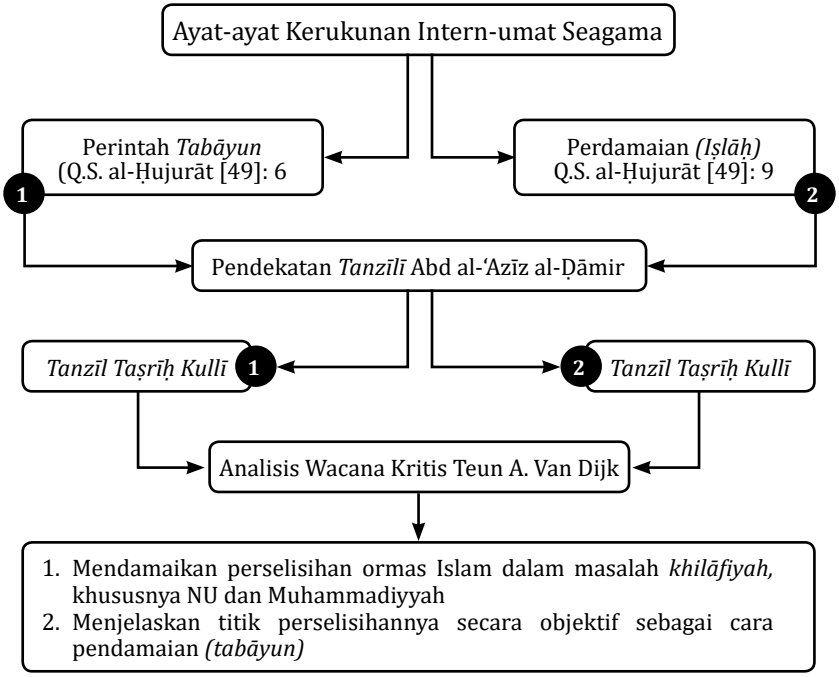
Demikian uraian tentang analisis wacana tafsir-*tanzīlī* Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan intern-umat seagama. Dari analisis di atas terlihat bahwa ia melakukan kontekstualisasi *(tanzīl)* penafsirannya untuk mengedukasi dan mengajak para jamaahnya dalam menciptakan kerukunan intern umat Islam maupun kerukunan antarumat beragama.

Tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 dan 9 dipakai oleh Muhammad Sya'roni untuk mewujudkan kerukunan intern-umat Islam dengan cara mendamaikan perselisihan antar ormas Islam di Kudus dan sekitarnya, khususnya antara NU dan Muhammadiyyah, dalam masalah *khilāfiyah* (perbedaan

85 Baca M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, ii, 265-266.

pendapat mengenai ajaran Islam). Jalan pendamaian ini ditempuh melalui *tabāyun* secara objektif dengan mendudukkan perselisihannya, menelusuri sumbernya, dan menilainya. Lalu para jamaah dipersilakan untuk memilih dan mengikuti yang dicocoki.

Gambar 4.3. Ringkasan Tafsir-*Tanzīlī* Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Intern-umat Seagama



Relevansi Kerukunan Intern-umat Seagama Perspektif Muhammad Sya'roni Ahmadi dalam Wacana Kerukunan di Indonesia

Dari paparan deskriptif dan analitis mengenai penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan intern-umat

seagama, tampak bagaimana ia mengarusutamakan perdamaian dan kerukunan dalam menengahi perselisihan. Ia sangat *concern* dalam mendamaikan perselisihan ormas Islam dalam masalah *khilāfiyah* dengan cara *tabāyun,* yakni menjelaskan titik perselisihannya secara objektif. Meskipun ia berafiliasi pada ormas NU, namun dalam hal perbedaan pemahaman terhadap ajaran-ajaran keislaman ia berusaha menjadi juru damai dengan menjelaskan argumen masing-masing pihak yang berselisih lalu mereka dipersilakan untuk memilih pemahaman yang cocok.

Dalam konteks Indonesia, setidaknya ada dua kelompok Muslim yang seringkali bersitegang, baik dalam bentuk konflik terbuka maupun yang bersifat laten. Kelompok satu dapat dikata mewakili kelompok Muslim puritan yang berusaha untuk memurnikan ajaran Islam dari pengaruh luar, baik dalam bentuk keyakinan, pemikiran maupun praktik keagamaan. Muhammadiyah, PERSIS, Jamaah Salafi, MTA dan Jamaah Tabligh bisa disebut menganut kelompok ini. Sedangkan kelompok lain adalah Muslim kultural yang memandang budaya sebagai sarana berlangsungnya transformasi agama. Organisasi keagamaan yang bercorak kultural misalnya NU. Muslim kultural di Indonesia sebagian adalah *nahdliyyin* (anggota NU) dan sebagian lagi adalah pengikut Islam Kejawen yang pada umumnya tidak memiliki organisasi keagamaan formal.[86]

Dari seluruh organisasi-organisasi di atas, NU dan Muhammadiyah merupakan dua organisasi terbesar yang ada di Indonesia. Pengaruh dari keduanya sangat terasa di tengah masyarakat. Sebagai organisasi terbesar di Indonesia, ternyata keduanya memiliki beberapa perbedaan, khususnya dalam hal yang bersifat perkara cabang *(furū'iyah).* Perbedaan-perbedaan ini mengakibatkan jarak mencolok antara keduanya. Di luar itu, ada pula kelompok-kelompok tertentu yang begitu

86 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 310.

gampang menjustifikasi pemahaman-pemahaman keagamaan yang diamalkan masyarakat sebagai perbuatan bid'ah, sesat, syirik, bahkan kafir. Hal ini berakibat pada tidak produktifnya bagi perkembangan wacana kebangsaan maupun wacana keagamaan.

Dari hal-hal yang bersifat *khilāfiyah* (terjadi perbedaan di antara ulama), mereka berbeda. Dalam hal membaca doa *qunūt* dalam salat Subuh dan jumlah rakaat salat tarawih misalnya, NU dan Muhammadiyah berselisih dalam dua ibadah ini sampai pada titik keduanya tidak mau salat berjamaah atau menjadi makmum satu sama lain. Dampaknya adalah munculnya masjid-masjid yang dilabeli dengan dua ormas ini. Warga NU enggan salat di masjid Muhammadiyah, begitu juga sebaliknya.[87]

Benih konflik ini semakin meruncing dalam hal-hal yang bersifat tradisi Islam di Indonesia, seperti tahlilan, maulidan, manaqiban, dan lain-lain. Penganut NU memandang tradisi-tradisi tersebut memiliki dasar pijak dari sumber hukum Islam dan karenanya dibolehkan. Akan tetapi, penganut Muhammadiyah memandang sebaliknya, bahkan menyebutnya sebagai perbuatan bid'ah.[88]

Egi Sukma menyimpulkan bahwa konflik internal umat Islam merupakan produk dan warisan sejarah, baik itu disebabkan kepentingan politik maupun perbedaan pemahaman keagamaan. Konflik dapat diselesaikan jika terjadi mufakat untuk saling menghormati dan menjaga hubungan baik dengan mengedepankan semangat persatuan dan kepentingan agama.[89]

---

87 Selengkapnya baca M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 69-70.

88 Perbedaan kedua ormas ini dalam hal-hal sebagaimana di atas telah menjadi rahasia umum dan bahkan menjadi penanda keduanya. Seseorang yang ikut tahlilan, maulidan, dan manaqiban akan secara otomatis dilabeli sebagai penganut NU. Begitu juga sebaliknya, seseorang yang menolak tradisi-tradisi tersebut dianggap sebagai pengikut Muhammadiyah.

89 Egi Sukma Baihaki, "Konflik Internal Umat Islam Antara Warisan

Sementara Alfandi menyebut salah satu pemicu konflik internal, khususnya di Indonesia, adalah ketidakmampuan memahami dengan baik satu kelompok terhadap kelompok lain yang memiliki latar belakang pemahaman keagamaan berbeda. Sehingga hal itu mempengaruhi cara berfikir, bersikap, dan bertindak yang berbeda dari kelompok mereka sendiri. Akibatnya adalah konflik yang disebabkan oleh prasangka keagamaan internal.[90]

Hal itu pulalah yang dilihat oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi. Perselisihan antara NU dan Muhammadiyah selama ini lebih banyak dilatarbelakangi oleh kekurangpahaman sejarah ataupun dasar amal ibadah yang mereka perdebatkan. Sehingga konsep *tabāyun* yang sering diketengahkan olehnya menjadi penting untuk menutup jurang perselisihan. Hal itu semata-mata demi mewujudkan hidup rukun antarsesama umat Islam.

Statemen yang sering disampaikan Muhammad Sya'roni adalah "wong Islam sing rukun senajan omahe bedo-bedo/ umat Islam hendaknya hidup secara rukun meskipun rumahnya (organisasinya) berbeda." Ia memahami betul bagaimana umat Islam di Indonesia terkotak-kotakkan oleh organisasi dan perbedaan pemahaman. Ia juga memahami bahwa hal itu dapat menimbulkan konflik keagamaan. Karenanya ia senantiasa menekankan bahwa mereka semua adalah sama-sama orang Islam yang harus rukun meskipun beda organisasi.

Contoh tentang prinsip *tabāyun* yang dipraktikkan dengan baik oleh Muhammad Sya'roni sebagai agen bina-damai adalah mengenai perbedaan pemahaman tentang kebolehan mengucap "sayyidinā" ketika membaca salawat dalam salat, sebagaimana telah diulas pada akhir bab III. Sebagian kelompok tidak memperbolehkan penambahan kata tersebut, namun

---

Sejarah dan Harapan Masa Depan," dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan,* Vol.6, No.1, (2018), 49-72

90 M. Alfandi, "Prasangka: Potensi Pemicu Konflik Internal Umat Islam," dalam *Walisongo,* Vol.21, No.1, Mei, (2013), 113-140.

kelompok lain, seperti pengikut NU, memperbolehkannya. Maka dalam hal ini Muhammad Sya'roni berupaya menguraikannya bahwa kelompok yang melarang hal tersebut didasarkan pada suatu hadis tentang salawat yang tidak menyebut kata 'sayyidinā'. Sementara kelompok yang memperbolehkan, mereka mendasarkannya pada perintah kesopanan. Dengan menguraikannya secara logis sebagaimana di atas, Muhammad Sya'roni berharap masyarakat dapat memahami perbedaan pendapat di antara mereka sehingga satu sama lain dapat saling menghormati.

Pengaruh dari prinsip *tabāyun* yang dipakai Muhammad Sya'roni Ahmadi dalam membangun kerukunan intern umat seagama ini dapat terlihat dari berkumpulnya kelompok yang berselisih dalam satu majlis dengan perasaan damai. M. N. Ahla dalam temuan penelitiannya berkesimpulan bahwa pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi yang dilaksanakan setiap usai Subuh hari Jum'at di Masjid al-Aqsho Menara Kudus telah berhasil menciptakan kerukunan antara kelompok NU dan Muhammadiyah, serta meredam konflik antara keduanya.[91]

Dalam kehidupan sehari-hari warga Kudus, sulit ditemukan masyarakat penganut dua ormas ini duduk dalam satu majlis, baik dalam menjalankan ibadah ataupaun menghadiri kegiatan keagamaan lainnya. Kebanyakan dari mereka berkelompok dengan sesama penganut ormas masing-masing. Namun hal itu tidak berlaku bagi jamaah pengajian tafsir Muhammad Sya'roni. Di sana terdapat warga NU dan Muhammadiyah membaur satu sama lain dan menikmati pengajian dengan seksama. Bahkan kerukunan yang tercipta di ruang pengajian tafsir ini juga berlanjut hingga luar pengajian. Banyak dari warga NU dan Muhammadiyah yang mengikuti pengajian ini mengaku mulai

91 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 64.

membaur satu sama lain dalam acara-acara keagamaan lainnya tanpa takut akan perbedaan di antara mereka.[92]

Dalam penelitian Ahla, kerukunan dua ormas ini terjadi dikarenakan beberapa faktor. *Pertama,* dalam pengajian tersebut, Muhammad Sya'roni tidak pernah membeda-bedakan jamaahnya yang berafiliasi NU dan Muhammadiyah. *Kedua,* konten materi yang disampaikan Muhammad Sya'roni dapat diterima dan diminati masyarakat Kudus. *Ketiga,* Muhammad Sya'roni lebih mengedepankan materi-materi yang bersifat umum yang dapat diterima kedua ormas tersebut.[93]

Pada intinya, konsepsi kerukunan intern-umat seagama yang dipahami oleh Muhammad Sya'roni dan disampaikan melalui pengajian tafsirnya sangat relevan terhadap problem dan wacana kerukunan di Indonesia. Hal itu dikarenakan apa yang disampaikannya bermula dari keresahan dan refleksi atas realitas kerukunan yang terjadi di Kudus pada khususnya, dan Indonesia pada umumnya. Sehingga, meskipun penafsirannya hanya dinikmati oleh jamaah yang berasal dari Kudus dan sekitarnya, namun substansinya ditujukan untuk umat Islam di Indonesia secara keseluruhan.

Secara umum, problem kerukunan intern-umat Islam di Indonesia pada umumnya atau di Kudus pada khususnya, dapat dipetakan dalam tabel berikut:

---

92 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 77.

93 M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus*," 65.

Tabel 4.1. Kerukunan Intern-umat Seagama (Islam)

Problem Kerukunan	**Uraian**	**Faktor yang Mempengaruhi Kerukunan Perspektif Muhammad Sya'roni**
Perbedaan Pemahaman Ajaran-ajaran Islam *(khilāfiyah)*	Perbedaan ini muncul karena perbedaan pemahaman teks keagamaan, sebagaimana yang terjadi antara penganut NU dan Muhammadiyah dalam masalah *qunut*, tahlilan, penetapan awal bulan hijriyah, dan lain-lain. NU memahami Islam dengan cara mengkaji pemikiran ulama klasik dan akomodatif dengan kearifan tradisi lokal. Sementara Muhammadiyah memahami Islam melalui pendalaman pada aspek metodologis.	• Menjelaskan dasar dan alur pemahaman masing-masing kelompok dalam ajaran ibadah yang diperdebatkan secara objektif. Sehingga mereka dapat memahami dan memaklumi satu sama lain. Poin ini berangkat dari konsep *tabāyun* yang terdapat dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6. Setelah memahami titik simpul perbedaan, mereka dipersilakan untuk memilih dan mengikuti apa yang dicocoki tanpa menganggap salah kelompok lain. • Mengajak pengikut ormas Islam untuk hidup dalam kerukunan meskipun berbeda organisasi dan praktik keagamaan. Muhammad Sya'roni senantiasa menyampaikan bahwa "wong Islam sing rukun, senajan omahe bedo-bedo." Yakni meskipun berbeda rumah (organisasi), tetapi mereka berada dalam payung agama yang sama, yaitu Islam. Ini sesuai dengan substansi Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9.
Pengkotak-kotakan tempat ibadah	Efek dari perbedaan pemahaman praktik keagaman berimbas pada keengganan untuk membaur dalam praktik ibadah antara pengikut NU dan Muhammadiyah, hingga dalam hal shalat berjamaah. Masing-masing kelompok memiliki masjid sendiri-sendiri dengan label ormasnya. Dalam praktik ibadah maupun acara tradisi keagamaan, mereka enggan melibatkan kelompok yang berbeda.	
Fanatisme kelompok	Hal ini berangkat dari ketidakpahaman umumnya penganut NU dan Muhammadiyah yang awam terhadap ajaran ibadah yang mereka perdebatkan. Sehingga hal itu mengarah pada prasangka salah terhadap kelompok yang berbeda seraya membenarkan kelompoknya.	

N
U
Nahdlatul Ulama

Bab V
Analisis Penafsiran Ayat-Ayat Kerukunan Antar-Umat Beragama

Bab ini merupakan bagian kedua dari inti penelitian ini. Dalam bab ini, penulis juga akan menganalisis penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan antarumat beragama dengan menggunakan analisis *tanzīlī* dan wacana kritis sebagai pendekatan penelitian.

Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Antar-Umat Beragama

Terdapat dua kelompok ayat kerukunan antar umat beragama yang akan penulis teliti dalam buku ini. Dua kelompok ayat ini penulis pilih dengan pertimbangan bahwa ayat-ayat tersebut sering dijadikan landasan oleh para mufassir maupun pemikir Muslim ketika membicarakan tentang kerukunan intern agama Islam.[1]

1. Berbuat Baik dan Berlaku Adil Kepada Non-Muslim (Q.S. Al-Mumtaḥanah [60]: 7-9)

Di antara ayat tentang kerukunan antarumat beragama adalah Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9:

1 Di antara sumber yang penulis jadikan rujukan adalah buku *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik)* karya Tim Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Harmoni di Negeri Seribu Agama* karya Abdul Jamil Wahab, *Teologi Kerukunan* karya Syahrin Harahap, *al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm* karya Rachida Boukhibra, *Qur'an, Liberation, and Pluralism* karya Farid Esack, dan *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* karya Abdolaziz Sachedina.

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً وَاللّٰهُ قَدِيْرٌ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿٧﴾ لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ﴿٨﴾ اِنَّمَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَاَخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰٓى اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿٩﴾[2]

"(7) Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang di antara kamu dengan orang-orang yang pernah kamu musuhi di antara mereka. Allah Mahakuasa. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (8) Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (9) Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang-orang yang zalim."

Tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi atas Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 diproduksi dan disampaikan kepada jamaahnya pada hari Jum'at, 20 Desember 2013 M yang bertepatan dengan 17 Ṣafar 1435 H.

Muhammad Sya'roni Ahmadi menafsirkan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 dalam satu tema pembahasan. Hal itu dikarenakan keterkaitan antara satu ayat dengan yang lain. Secara berurutan, tiga ayat di atas berisi tentang pedoman

2 Q.S. Al-Mumtaḥanah [60]: 8.

bergaul dengan non-Muslim yang masuk Islam, non-Muslim yang baik terhadap Islam, dan non-Muslim yang memusuhi Islam. Ketiganya terangkum dalam tema adab bergaul dan berkomunikasi dengan non-Muslim.

Muhammad Sya'roni memulai penafsiran tiga ayat di atas dengan menyimpulkan bahwa bergaul dan bekerjasama dengan non-Muslim pada dasarnya dibolehkan jika hanya sebatas urusan duniawi, seperti bertetangga dan bekerjasama dalam urusan kerja. Kecuali jika non-Muslim tersebut memusuhi Islam, memerangi orang Islam dan mengusir mereka dari daerahnya, maka dilarang berbuat baik dengan non-Muslim tersebut.[3]

Muhammad Sya'roni menyontohkan teladan Nabi Muhammad Saw yang bergaul dan bekerjasama dengan non-Muslim dalam hal duniawi. Seperti ketika membolehkan orang Yahudi untuk menggarap kebun Nabi saw di daerah Khaybar.[4] Contoh lain adalah hubungannya dengan Abū Ṭālib, pamannya, yang sangat erat dan akrab, yang notabenenya tidak beragama Islam.[5] Keeratan dan keakraban ini digambarkan oleh Muhammad Sya'roni bahkan hingga "besanan", yakni dengan menikahkan anak mereka satu sama lain. Fāṭimah yang merupakan putri Nabi Muhammad saw dinikahkan dengan 'Alī

---

3 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

4 Terkait informasi ini dapat dirujuk melalui riwayat Ibn 'Umar ra. Ia berkata:

> *"Sesungguhnya Rasulullah saw memberikan tanah Khaybar kepada orang Yahudi untuk dimanfaatkan dan ditanami tumbuhan dan mereka mendapat separuh dari hasilnya."*

Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 105.

5 Secara tersirat, keakraban dan keeratan ini disinggung oleh al-Qur'an yang menyebut Abū Ṭālib sebagai orang yang dikasihi oleh Nabi saw. Allah swt berfirman Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 56:

> *"Sungguh, engkau tidak dapat memberi petunjuk taufiq kepada orang yang engkau kasihi, tetapi, Allah memberi petunjuk kepada orang yang Dia kehendaki..."*

yang notabenenya adalah putra Abū Ṭālib.[6]

Sebelum menguraikan ayat pertama, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7, Muhammad Sya'roni mengajak umat Islam agar memperlihatkan kebaikan dan keramahan Islam kepada non-Muslim, sebagaimana yang dilakukan Nabi saw. Karena hal itu merupakan sarana dakwah yang baik yang akan menjadikan mereka tertarik untuk masuk Islam. Karena Islam adalah agama dan tatanan yang paling baik di sisi Allah, sebagaimana disebut dalam Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 19.[7]

Ayat pertama, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7, berbicara tentang anjuran secara tersirat agar umat Islam berlaku baik dengan non-Muslim yang masuk Islam, bahkan jika non-Muslim tersebut mereka musuhi sebelumnya. Muhammad Sya'roni mengartikan kata per kata ayat ini sebagaimana berikut:

> ['Asallāhu; menowo-menowo Allah], [an yaj'ala; iku dadiake sopo Allah], [baynakum; antarane siro kabeh], [wa baynal-ladhīna; lan antarane wong kafir], ['ādaytum; kang memusuhi siro kabeh], [minhum; saking al-ladhīna]. *Wong Islam, poro sohabat, akhir-akhir hubungane karo wong kafir apik. Sebabe opo? Podo masuk Islam. Niki dadeake* [mawaddatan; ing asih-asihan].[8]

Terjemahan:

> ['Asallāhu; mudah-mudahan Allah], [an yaj'ala; itu menjadikan siapa Allah], [baynakum; antara kalian semua], [wa baynal-ladhīna; dan antara orang-orang

---

6 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

7 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 19 ini berbunyi:

إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلَامُ

"Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam."

8 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

kafir], [‘ādaytum; yang kalian musuhi], [minhum; dari mereka]. *Orang Islam, yakni para sahabat, pada akhir-akhir masa kehidupan Nabi saw memiliki hubungan yang baik dengan non-Muslim. Apa sebabnya? Karena mereka masuk Islam. Ini menjadikan* [mawaddatan; kasih sayang].

Dari ayat ini, Muhammad Sya’roni menyimpulkan bahwa dibolehkan mengasihi non-Muslim yang telah masuk Islam, meskipun sebelumnya dimusuhi. Bahkan dalam pandangan Muhammad Sya’roni hal itu wajib. Non-Muslim yang telah masuk Islam wajib dikasihi sebagaimana orang Islam lainnya. Masuknya ke dalam agama Islam menjadikan status mereka sama dengan Muslim lain. Maka harus digauli dan dikasihi sebagaimana yang lain tanpa ada pembedaan.

Terkait hal ini, Muhammad Sya’roni menyontohkan kasus Umar ibn al-Khaṭṭāb ra yang dulunya adalah non-Muslim. Bersama Abū Jahal, Abū Lahab, dan beberapa orang kafir lain, Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah sangat membenci Nabi Muhammad saw. Muhammad dianggap telah meninggalkan agama leluhur, memecah belah masyarakat Arab, dan melecehkan sesembahan mereka. Hingga pada suatu ketika Umar berencana untuk membunuhnya, namun pada akhirnya ia justru tertarik untuk masuk Islam setelah mendengar lantunan ayat Q.S. al-Baqarah [2]: 21-24 yang dibaca oleh keponakannya sendiri.[9]

“Akhire sayyidina Umar pedange mboten dicengklang. Mboten. Sowan wonten kanjeng Nabi nyataake Islam, syahadat wonten ngarsane kanjeng Nabi. Sareng Umar masuk Islam, kanjeng Nabi niku berdoa wasilah dateng sayyidna Umar. Niki sing hebat. Ibarate, “Allāhumma a’izzil islāma bi ‘Umar.” Ya Allah Gusti, mugi-mugi agomo Islam jaya sebab Islame Umar. Niki namane tawassul, malah sing tawassul kanjeng Nabi. Mugo-mugo sebab Islame Umar, agomo Islam tambah jaya.”[10]

---

9 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya’roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

10 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh

Terjemahan:

> "Akhirnya Umar menyarungkan kembali pedangnya. Ia tetap mendatangi Nabi saw tapi untuk menyatakan masuk Islam dan bersyahadat di hadapan Nabi. Setelah Umar masuk Islam, Nabi saw berdoa dengan berwasilah (perantara) kepada Umar. Ini yang hebat. Redaksi doa tersebut adalah, *"Allāhumma a'izzil islāma bi 'Umar."* Ya Allah, semoga agama Islam berjaya dengan islamnya Umar. Ini namanya tawassu, malah yang melakukannya Nabi saw sendiri. Semoga dengan islamnya Umar, agama Islam semakin berjaya."

Muhammad Sya'roni mengulas cukup panjang lebar terkait sosok Umar ibn al-Khaṭṭāb ra ini, mulai dari keadaannya pasca masuk Islam hingga cerita-cerita heoriknya dalam menghadapi orang kafir. Termasuk kisah Iblis yang takut dengan sosoknya serta dialog antara ia dengan Munkar-Nākir di alam kubur yang menunjukkan sifat keberaniannya. Atas sifat tersebut, Nabi saw menjulukinya sebagai "bāb al-shajā'ah" atau pintu keberanian.[11]

Terlepas dari valid-tidaknya riwayat yang diuraikan oleh Muhammad Sya'roni terkait Umar ibn al-Khaṭṭāb ra[12], yang menjadi titik poin dari kisah tersebut adalah bahwa Umar merupakan sahabat Nabi saw yang dulunya non-Muslim dan pernah sangat membencinya, bahkan ingin membunuhnya. Namun setelah ia masuk Islam, Nabi saw justru sangat mengasihinya dan berhubungan erat dengannya. Demikian

---

Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

11 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

12 Penulis tidak menemukan sumber yang dipakai oleh Muhammad Sya'roni terkait kisah masuk Islamnya Umar ibn al-Khaṭṭāb ra. Kisah dan riwayat yang beredar selama ini menyebut bahwa ia masuk Islam pasca mendengar lantunan al-Qur'an yang dibacakan oleh adiknya sendiri, Fāṭimah bint al-Khaṭṭāb, bukan keponakannya. Demikian halnya ayat yang dibaca olehnya adalah Q.S. Ṭāhā [20]: 2-6. Selengkapnya baca misalnya M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad,* 358-359.

halnya para sahabat yang lain. Ini merupakan ajaran Islam yang menganjurkan untuk mengasihi non-Muslim yang masuk Islam, sebagaimana tercermin dalam Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7 ini.

Mengakhiri penafsiran ayat yang pertama ini, Muhammad Sya'roni membacakan arti kata per kata dari akhir ayat tersebut:

> [Wallāhu; utawi gusti Allah], [qadīrun; iku Dzat kang kuoso], [Wallāhu ghafūrun; gusti Allah iku Dzat Kang ngapuro], [rāhīmun; tur welas asih.][13]

Terjemahan:

> [Wallāhu; bahwasannya Allah], [qadīrun; itu Dzat Yang Maha Kuasa], [Wallāhu ghafūrun; Allah itu Dzat Yang Maha Pengampun], [rāhīmun; lagi maha pengasih].

Selanjutnya Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9, sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni berisi tentang bagaimana seharusnya umat Islam berhubungan dengan non-Muslim atau orang kafir. Hal itu karena kafir juga banyak jenisnya. Selain kafir *ḥarbī,* yang kata Muhammad Sya'roni boleh diperangi, juga terdapat jenis kafir *dhimmī* yang telah tunduk dengan aturan-aturan di daerah kekuasaan Islam serta membayar *jizyah.* Kafir yang demikian ini tidak boleh dimusuhi atau diperangi. Hingga terdapat hadis yang berbunyi:

من أذى ذميا فقد أذاني[14]

---

13 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

14 Matan hadis sebagaimana di atas tidak dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis. Sehingga Tāj al-Dīn al-Subkī dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* menyebutnya sebagai *lā aṣl lah* atau tidak memiliki sumber. Baca selengkapnya Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* (t.tp.: Ḥajr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1413 H), ii, 150.

Akan tetapi terdapat hadis yang semakna riwayat al-Khaṭīb al-Baghdādī yang berbunyi:

من آذى ذميا فأنا خصمه

"Barangsiapa menyakiti kafir dhimmī, maka sayalah musuhnya."

Selengkapnya baca al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dār

"Wong sing ganggu kafir dzimmi podo karo ganggu aku."[15]

(Barang siapa mengganggu/ menyakiti seorang kafir *dhimmī,* maka ia seperti mengganggguku.)

Dengan demikian dapat dipetakan bahwa terdapat orang kafir yang baik dan tidak memusuhi Islam, namun ada pula yang memusuhi Islam. Secara berurutan, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 membicarakan tentang bagaimana seharusnya umat Islam menyikapi dua tipe kafir di atas. Muhammad Sya'roni memulainya dengan anilisis kebahasaan kata per kata terlebih dahulu:

Sing nomor siji, [Lā yanhākum; ora nglarang ing siro kabeh wong Islam], [Allāhu; sopo Allah], ['anil-ladhīna; saking wong kafir], [lam yuqātilūkum; kang ora merangi sopo kafir ing siro]. *Dadi kafir sing mbalani kuwe, ora opo-opo hubungan.* [Fid-dīni; ing ndalem urusan agomo], [wa lam yukhrijūkum; lan ora ngusir sopo kafir ing siro kabeh], [min diyārikum; saking piro-piro perumahanmu]. Kuwe ora dilarang, [an tabarrūhum; opo yen toh mbagusi siro ing kafir], [wa tuqsiṭū; lan berbuat adil siro kabeh], [ilayhim; marang wong kafir].[16]

Terjemahan:

Ayat yang pertama, [Lā yanhākum; tidak melarang terhadap kalian orang Islam], [Allāhu; siapa Allah], ['anil-ladhīna; dari orang-orang kafir], [lam yuqātilūkum; yang tidak memerangi siapa orang kafir terhadap kalian]. *Jadi orang kafir yang baik dan berteman dengan kalian, tidak apa-apa bersosialisasi dengan mereka.* [Fid-dīni;

---

al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H), viii, 367.

Oleh al-Sakhāwī, sanad hadis ini dihukumi *lā ba'sa bihi* atau tidak apa-apa. Baca selengkapnya di Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥman al-Sakhāwī, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), i, 616.

15 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

16 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

dalam urusan agama], [wa lam yukhrijūkum; dan mereka (orang kafir) tidak mengusir kalian], [min diyārikum; dari rumah-rumah kalian]. *Kalian tidak dilarang untuk*, [an tabarrūhum; kalian berbuat baik kepada mereka], [wa tuqsiṭū; dan kalian berbuat adil], [ilayhim; kepada mereka].

Melalui ayat di atas, Muhammad Sya'roni menegaskan bahwa orang Islam berbuat baik kepada non-Muslim hukumnya boleh selama mereka tidak memusuhi Islam. Ia menyontohkan Abū Ṭālib, yang meskipun non-Muslim tetapi ia malah membela Nabi saw. Ketika Abū Jahal atau Abū Lahab ingin mengganggu Nabi saw, maka Abū Ṭālib siap pasang badan untuk melindunginya. Terhadap non-Muslim yang demikian ini, maka boleh bagi orang Islam untuk berbuat baik terhadapnya. Bahkan Nabi saw sampai "besanan" dengannya dengan menikahkan 'Alī ibn Abī Ṭālib dengan Fāṭimah bint Nabi saw.[17]

Apa yang dilakukan Nabi saw dan Abū Ṭālib ini ditiru oleh Raden Rahmat, Sunan Ampel, yang besanan dengan Raja Brawijaya dari Majapahit yang beragama Budha. Raden Rahmat memiliki putri yang bernama Sayyidah Murtasimah yang dinikahkan dengan putra Raja Brawijaya yang bernama asli Hasan namun ketika dewasa lebih dikenal sebagai Raden Patah.[18]

Awalnya Raden Patah merupakan santri dari Raden Rahmat. Ia belajar ilmu syari'at, hakikat, dan ilmu-ilmu lain kepada ulama yang dikenal dengan Sunan Ampel ini. Ketika Raden Patah dianggap telah mumpuni ilmunya, maka Raden Rahmat pun mengambilnya sebagai menantu. Dengan demikian

---

17 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

18 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

maka status Raden Rahmat yang Muslim dan Raja Brawijaya yang non-Muslim adalah "besan". Status ini mirip dengan status Nabi saw dan Abū Ṭālib.[19]

Pada poin ini, Muhammad Sya'roni ingin meluruskan anggapan orang Budha yang menganggap Islam telah menjajah agama Budha melalui Raden Patah. Menurutnya, status Raden Patah yang masuk Islam kemudian menjadi Raja pasca Brawijaya bukanlah bentuk penjajahan Islam terhadap Budha. Sebab, Raden Patah merupakan putra dari Brawijaya. Maka ketika ia dewasa lalu menjadi Raja menggantikan ayahnya, hal itu merupakan sesuatu yang lumrah dan bukan merupakan penjajahan. Bahwa ia sebelumnya masuk Islam, maka hal itu adalah urusan lain. Maka yang mesti dipahami adalah Islam tidak menjajah, akan tetapi Raden Patah-lah yang menguasai pemerintahan.[20]

Hal serupa kiranya pernah terjadi pada zaman Nabi saw. Pada tahun-tahun terakhir menjelang wafatnya Nabi saw, tepatnya tahun tujuh hijriyah, ia mengirimkan surat dakwah ke beberapa raja di sekitaran Makkah dan Madinah. Surat-surat tersebut berisi seruan untuk masuk Islam. Di antara yang mendapatkan surat itu adalah al-Muqawqis, seorang raja dari wilayah yang kini dikenal dengan negara Mesir.[21] Konon Raja ini kemudian masuk Islam. Pasca masuk Islam, al-Muqawqis tetap melanjutkan kepemimpinannya dan tetap menduduki posisi raja. Bukan berarti ketika ia masuk Islam lalu kerajaannya

---

19 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

20 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

21 Sebenarnya al-Muqawqis adalah gelar raja-raja Iskandariyah (Alexandria) dan Koptik (Egypt) yang merupakan wilayah jajahan Romawi Timur (Byzantium). Sementara al-Muqauqis yang menerima surat Nabi saw tersebut bernama Juraij ibn Minā. Sementara yang menyampaikan suratnya adalah Hāṭib ibn Abī Balta'ah. Baca Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* i, 134.

dikuasai oleh Nabi Muhammad saw. Dari sini dapat dipahami bahwa tidak ada istilah menjajah dalam Islam.[22]

Meski demikian memang ada raja yang pasca dikirimi surat dakwah, kemudian Nabi saw ingin menyerangnya dengan mengirimkan bala tentara. Akan tetapi hal itu dikarenakan kezaliman raja tersebut yang membunuh utusan Nabi saw yang mengantarkan surat. Hal ini terjadi tahun delapan hijriyah ketika Rasulullah saw mengutus al-Ḥārith ibn 'Umayr al-Azadī untuk mengantarkan surat kepada Raja Buṣrā. Namun, ketika sampai daerah Mu'tah, sang raja malah memerintahkan Shuraḥbīl ibn 'Amr al-Ghassānī untuk membunuh al-Ḥārith. Mendengar informasi terbunuhnya al-Ḥārith, Nabi saw marah dan langsung bereaksi.[23]

> *Kanjeng Nabi langsung angkat senjata ngumumake perang melawan rojo sing zolim mau. Sing didadekno pimpinan namine Zayd putrane Hārithah. Bocah lagi umur 17 tahun didadekno jenderal.*

Terjemahan:

> Nabi saw langsung angkat senjata mengumumkan perang melawan raja yang zalim tadi (Raja Buṣrā). Yang menjadi panglima perang adalah Zayd ibn Hārithah; seorang pemuda yang baru berumur 17 tahun namun sudah dijadikan jenderal perang.

Dalam sejarah Islam, peperangan yang dipimpin Zayd ibn Ḥārithah ini dikenal dengan Perang Mu'tah. Dari kisah ini, Muhammad Sya'roni menggarisbawahi bahwa penyerangan tentara yang dipimpin Zayd bukanlah bentuk penjajahan, melainkan respon atas perlakuan Raja Buṣrā yang telah membunuh utusan Nabi saw.

Menutup penafsiran Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 ini, Muhammad Sya'roni menguraikan arti kata per kata

---

22 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

23 Baca selengkapnya dalam Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* ii, 128.

sebagaimana berikut:

> [Innallāha; sak temene Allah], [yuḥibbu; iku cinta sopo Allah], [al-muqsiṭīna; ing wong kang berbuat adil].[24]

Terjemahan:

> [Innallāha; sesungguhnya Allah], [yuḥibbu; itu cinta siapa Allah], [al-muqsiṭīna; terhadap orang-orang yang berbuat adil].

Kesimpulan yang dapat dipetik dari substansi Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 adalah bahwa jika ada non-Muslim yang berbuat baik dan bahkan membela orang Islam, maka diperkenankan untuk membalasnya dengan kebaikan pula. Adapun jika sebaliknya, maka hal itu sebagaimana tersebut dalam ayat terakhir atau Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9, sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni sebagai berikut:

> [Innamā yanhākum; anging pestine nyegah ing siro kabeh], *sopo* [Allāhu; Allah], ['anil-ladhīna; saking wong kafir], [qātalū; kang merangi sopo wong kafir], [kum; ing siro kabeh], [fid-dīni; ing ndalem urusan agomo]. *Sing dilarang iku hubungan karo wong kafir sing musuhi agomo. Musuhi Islam, musuhi agomo, iku dilarang.* [Wa akhrajū; lan ngusir sopo wong kafir], [kum; ing siro kabeh], [min diyārikum; saking perumahan iro], [wa ẓāharū; lan bantu atau nganakno bantuan sopo wong kafir], ['alā ikhrājikum; ingatase ngusir kuwe kabeh]. *Dilarang* [an tawallāhum; ing yen toh asih-asihan siro kabeh ing wong kafir].[25]

Terjemahan:

> [Innamā yanhākum; sesungguhnya hanya melarang terhadap kalian], *siapa* [Allāhu; Allah], ['anil-ladhīna; dari orang-orang kafir], [qātalū; yang memerangi siapa orang kafir tersebut], [kum; terhadap kalian semua], [fid-dīni;

---

24 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

25 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

dalam urusan agama]. *Yang dilarang adalah berhubungan dengan orang kafir yang memusuhi agama Islam.* [Wa akhrajū; dan mereka (orang kafir) mengusir], [kum; kalian semua], [min diyārikum; dari rumah-rumah kalian], [wa ẓāharū; dan mereka (orang kafir) yang membantu], [‘alā ikhrājikum; atas pengusiran terhadap kalian semua]. *Hal itu dilarang* [an tawallāhum; kalian semua berbelas kasih terhadap orang kafir yang demikian].

Dilarang bagi umat Islam untuk berbelas kasih dengan orang kafir atau non-Muslim yang zalim terhadap orang Islam, seperti memusuhi atau memerangi umat Islam dan mengusir dari rumah-rumah mereka. Terhadap non-Muslim yang demikian ini, umat Islam dilarang mendekati atau bekerjasama dengan mereka. Apabila ada orang Islam yang menyeleweng dari larangan ini, maka hal itu sebagaimana tersebut dalam akhir ayat ini:

[Wa man; utawi sapane wong], [yatawallāhum; iku lamun ngasihi sopo wong], [hum; ing wong kafir sing memusuhi], [faulāika; mongko utawi wong sing ngasihi wong kafir], [humuẓ-ẓālimūna; iku wong sing zolim-zolim].

Terjemahan:

[Wa man; bahwa barangsiapa], [yatawallāhum; dia mengasihi], [hum; terhadap orang kafir yang memusuhi], [faulāika; maka orang yang demikian ini], [humuẓ-ẓālimūna; itu termasuk orang yang zalim].

Muhammad Sya’roni tidak mengeksplorasi ayat yang terakhir ini secara panjang lebar. Dalam pandangan penulis, hal itu dikarenakan penjelasannya telah termuat dalam kisah utusan Nabi saw yaitu al-Ḥārith ibn ‘Umayr al-Azadi yang kemudian dibunuh oleh Shuraḥbīl atas perinta Raja Buṣrā. Aplikasi dari ayat ini terletak pada pengutusan bala tentara Nabi saw untuk menyerang Raja Buṣrā. Artinya Nabi saw tidak berbuat baik dan tidak berbelas kasih kepada Raja tersebut, sebab ia telah memerangi umat Islam dengan membunuh al-Ḥārith.

Jika demikian, maka terdapat pola penafsiran yang berbeda pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9. Pada umumnya, Muhammad Sya'roni menguraikan penafsiran setelah membacakan bunyi ayatnya secara lengkap. Akan tetapi pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9 ini, ia menguraikan penjelasannya terlebih dahulu baru membacakan ayatnya.

Muhammad Sya'roni menutup penafsirannya dengan mengajak para jamaah untuk mempraktikkan substansi ayat di atas dengan melihat kriteria mana non-Muslim yang boleh didekati dan mana yang tidak.

> *Iki ayat kepenak kanggo kito nek melajari wong kafir karo wong Islam hubungan asih-asihan keno tah ora? Ayat niki sampeyan woco! Lafadze cetho. Sing keno sing ndi? Sing ora keno sing ndi? Wis ono keterangane. Kesimpulane; wong kafir sing mbalani wong Islam keno diajak bolo. Wong kafir sing memusuhi wong Islam ora keno diasihi.*[26]

Terjemahan:

> Ayat ini panduan yang enak bagi kita dalam mempelajari hubungan antara orang Islam dan non-Muslim. Apakah boleh berbelas kasih dengan mereka? Silakan ayat ini dibaca! Redaksinya jelas. Yang boleh didekati yang mana dan yang tidak boleh mana? Sudah ada keterangannya. Kesimpulannya adalah bahwa orang kafir yang berbuat baik kepada orang Islam, maka boleh dibalas dengan kebaikan pula. Sementara orang kafir yang memusuhi orang Islam, maka tidak boleh berbelaskasihan dengan mereka.

Jika dikomparasikan, terdapat persamaan dan perbedaan antara penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap Q.S al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 dari penafsir lain. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat-ayat tersebut berkaitan dengan sikap seorang Muslim terhadap non-Muslim. Terkhusus Q.S. al-

---

26 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Mumtaḥanah [60]: 8-9, ia menyebutnya sebagai ayat tentang prinsip dasar hubungan antara kaum muslimin dan non-muslim.[27] Berbeda dari Quraish, al-Zuḥaylī memasukkan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7 dalam satu kelompok bersama tiga ayat sebelumnya dengan sebuah judul: meneladani Ibrāhīm as dan orang-orang beriman yang bersamanya. Sementara Q.S. al-Mumtaḥanah [6]: 8-9 dikelompokkan dalam satu tema berbeda dengan judul: hubungan muslim dan non-muslim.[28]

Sebagaimana Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, al-Ṣāwī, Bisri Mustafa, dan Quraish Shihab, tidak satupun dari mereka yang menyebutkan *sabab al-nuzūl* dari ketiga ayat di atas. Berbeda halnya dengan al-Zuḥaylī, ia menyebut bahwa ayat-ayat ini turun ketika Asmā' binti Abū Bakar mengadu kepada Nabi saw terkait ibundanya yang masih kafir, namun ia sangat menyayanginya, apakah ia boleh berhubungan dengan ibundanya? Lalu Nabi saw menjawab, "sambunglah silaturrahim dengan ibumu." Lalu turunlah Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9.[29]

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa ibunda Asmā' yang bernama Qatīlah mendatanginya seraya membawa beberapa hadiah untuknya. Akan tetapi karena status ibunda yang masih kafir, maka Asmā' menolak hadiah tersebut. Lalu ia bertanya kepada Nabi saw melalui perantara Aisyah ra mengenai sikapnya tersebut. Oleh Nabi saw, Asmā' dipersilakan untuk menerima hadiah dari ibundanya. Lalu turunlah ayat di atas.[30]

Secara umum, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7 berisi tentang harapan atau kemungkinan Allah menjadikan *mawaddah* antara orang Islam dan para muallaf yang sebelumnya dimusuhi pada zaman Nabi saw. Sehingga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī mengomentari bahwa kebolehan menjadikan mereka *mawaddah* atau *awliyā'*

---

27 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xiii, 595.

28 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 125-133.

29 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 134. *Sabab al-nuzūl* di atas juga diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Selengkapnya baca Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 164.

30 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 135.

yang berarti kekasih, disebabkan karena Allah telah memberi petunjuk iman kepada mereka.[31] Hal senada juga diungkap Bisri Mustafa[32] dan al-Zuḥaylī.[33] Lebih rinci lagi, Quraish Shihab mengartikan kata itu dengan kasih yang terbukti dampak postifnya dalam tingkah laku.[34]

Sementara pada ayat selanjutnya Allah swt mengizinkan umat Islam berbuat baik kepada non-muslim *(an tabarrūhum)* selama mereka tidak memerangi dalam hal agama dan tidak mengusir umat Islam dari daerah-daerahnya. Quraish Shihab menguraikan bahwa *an tabarrūhum* terambil dari kata *birr* yang berarti kebajikan yang luas. Dari penggunaan kata tersebut, tercermin izin untuk melakukan aneka kebajikan bagi non-muslim selama tidak membawa dampak negatif bagi umat Islam.[35]

Al-Ṣāwī memberi catatan bahwa Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 ini turun untuk men-*takhṣīṣ* (memberi kekhususan) hukum yang tertuang pada awal surah, di mana pada ayat tersebut Allah melarang umat Islam menjadikan orang kafir secara mutlak sebagai *awliyā'* (kekasih). Maka dengan turunnya Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 ini, umat Islam dibolehkan berbuat baik dan berbelas kasih dengan non-muslim yang juga berbuat baik kepada mereka. Dalam hal ini adalah kafir *dhimmi* dan mereka yang berdamai dengan umat Islam.[36]

Al-Zuḥaylī menyontohkan di antara perbuatan baik yang dibolehkan terhadap non-muslim tersebut adalah silaturrahim, membantu sebagai tetangga, dan bertamu. Sementara bentuk perbuatan adil kepada mereka seperti menepati janji, menjaga

---

31 Baca Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 736.

32 Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 2048-2049.

33 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 126-127.

34 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xiii, 596.

35 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xiii, 598.

36 al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 255.

amanah, dan perbuatan baik lainnya.[37] Contoh-contoh ini selaras dengan uraian Muhammad Sya'roni bahwa kebolehan berbuat baik dengan non-muslim ini hanya dalam hal urusan *mu'āmalah* sehari-hari.

Sementara Farid Esack mengaitkan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 ini dengan ayat tentang larangan bersekutu dan hubungan afinitas *(wilāyah)* dengan agama lain, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 51. Di beberapa tempat lain, larangan ini ditujukan kepada "orang-orang di luar kalanganmu" (Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 118), orang-orang munafik (Q.S. al-Nisā' [4]: 89), "orang-orang yang mengejek agamamu" (Q.S. al-Mā'dah [5]: 57), "musuh Allah" (Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 1), "orang-orang yang memerangi karena agamamu dan mengusir kamu dari negerimu" (Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9), dan beberapa ayat lain.[38]

Dalam pandangan Esack, ayat-ayat di atas merupakan ayat *madaniyah* dan mencerminkan ketegangan religio-politik pada periode itu. Bahwa larangan al-Qur'an untuk mengambil *wilāyah* dari orang kafir hanya menyangkut kerja sama atau kolaborasi dengan pihak lain yang zalim, bukan solidaritas dengan pihak lain yang tertindas dan dieksploitasi. Di antara berbagai alasan al-Qur'an melarang *wilāyah* dengan kaum kafir adalah fakta bahwa mereka secara aktif terlibat dalam penindasan kaum mukmin dan mengusir mereka dari negeri mereka dan memerangi agama mereka, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9.[39]

Meski larangan *wilāyah* dengan kaum kafir dicirikan dalam teks-teks yang relevan, Esack menyebut bahwa al-Qur'an menetapkan empat kasus pengecualian: *Pertama,* hubungan dengan non-muslim tidak boleh sampai "meninggalkan orang-

37 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 135.
38 Baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 233.
39 Baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 236-237.

orang mukmin. *Kedua, wilāyah* dengan non-muslim diizinkan jika tujuannya untuk melindungi kaum mukmin. *Ketiga,* diizinkan untuk bergabung dengan non-muslim yang telah melakukan perjanjian damai dengan kaum mukmin. *Keempat,* larangan ini tak berlaku bagi mereka yang tidak memerangi kaum mukmin.[40]

Poin yang terakhir inilah yang secara eksplisit disinggung oleh al-Qur'an melalui Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8, bahwa Allah tidak melarang kaum muslimin untuk berhubungan dengan non-Mulim yang tidak memerangi karena agama dan tidak pula mengusir kaum muslimin dari negerinya. Dari sini, Esack menyebut tiga ciri kaum lain dalam *wilāyah* yang ditolak oleh al-Qur'an: *pertama,* mereka yang "membuat agamamu menjadi bahan ejekan dan mempermainkan tanda-tanda dari Allah." *Kedua,* mereka yang menghindari kebenaran. *Ketiga,* mereka yang memerangi dan mengusir mukmin.[41]

Dengan demikian, Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 ini menjadi penegas bahwa berkolaborasi dan berbuat baik dengan non-Muslim hukumnya boleh selama mereka tidak zolim. Quraish menyebut bahwa kebolehan tersebut berlaku umum kapan dan di mana saja.[42] Sementara ulama, seperti al-Sāwī dan Bisri Mustafa tampak membatasi ayat tersebut hanya ditujukan kepada kaum musyrik Makkah. Keduanya bahkan menyebut bahwa Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 ini telah di-*nasakh* (direvisi) dengan Q.S. al-Tawbah [9]: 5 yang menyerukan untuk memerangi orang-orang musyrik di manapun mereka berada.[43]

Dengan demikian tampaknya dapat dipahami bahwa penafsiran keduanya berbeda dari penafsiran Esack, al-Zuḥaylī, Quraish Shihab, dan juga Muhammad Sya'roni. Al-Zuḥaylī menyebut kebolehan Asmā' bersilaturrahim dengan ibunya

---

40 Baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 238.

41 Baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 241-242.

42 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xiii, 599.

43 Selengkapnya baca al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 255. Baca juga Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 2049.

yang kafir sebagai dalil bahwa ayat ini *muḥkamah* dan tidak di-*nasakh.* Selain itu, ber-*istidlāl* dengan ayat ini, sebagian ulama menyebut bahwa wajib hukumnya seorang anak yang Muslim untuk menafkahi orang tuanya yang kafir. Namun al-Zuḥaylī hanya menghukumi "boleh", karena kebolehan untuk melakukan sesuatu atau meninggalkan yang dilarang tidak otomatis menunjukkan suatu kewajiban. Akan tetapi hanya menunjukkan "kebolehan" saja.[44]

Argumen bahwa Muhammad Sya'roni Ahmadi juga memberlakukan umum Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 di atas terlihat dari riwayat yang ia pakai sebagai penafsiran, seperti kisah interaksi Nabi saw dengan Abū Ṭālib dan para raja di sekitaran Saudi Arabia yang notabenenya adalah non-Muslim. Lebih jelas lagi karena Muhammad Sya'roni juga mengontekstualisasikan penafsirannya dengan kisah Sunan Ampel dan Raden Patah.

Kisah-kisah dalam tafsir lisan Muhammad Sya'roni inilah yang menjadi pembeda dari tafsir lainnya. Dan kiranya dari poin itulah penulis akan melakukan analisis wacana kritis pada pembahasan berikutnya.

2. *Toleransi Antarumat Beragama (Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6)*

Di antara ayat tentang kerukunan antarumat beragama yang sering disebut Muhammad Sya'roni adalah Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6:

قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ﴿١﴾ لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ﴿٢﴾ وَلَآ اَنْتُمْ
عٰبِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ اَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ اَنْتُمْ
عٰبِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ﴿٦﴾[45]

44 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxviii, 137.
45 Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6.

"(1) Katakanlah (Muhammad), "Wahai orang-orang kafir! (2) aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, (3) dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, (4) dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, (5) dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. (6) Untukmu agamamu, dan untukku agamaku."

Dari ayat ini, Muhammad Sya'roni meletakkan konsep, istilah dan perbedaan antara kerukunan agama dan kerukunan antarumat beragama. Muhammad Sya'roni membincangkan Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 ini dalam satu tema pembahasan. Memang yang terlihat mencolok berkaitan dengan tema kerukunan dari keenam ayat tersebut adalah ayat terakhir. Namun, pemahaman utuhnya tidak dapat dilepaskan dari ayat-ayat sebelumnya.

Sebelum masuk ke inti substansi surah, Muhammad Sya'roni terlebih dahulu menyinggung kedudukan turunnya ayat-ayat di atas. Bahwa surah yang terdiri dari enam ayat ini masih diperdebatkan statusnya apakah *makkiyyah* atau *madaniyyah.*[46] Istilah *makkiyyah* dipahami olehnya sebagai ayat-ayat yang turun sebelum hijrah. Sementara *madaniyyah* diperuntukkan untuk ayat-ayat yang turun pasca hijrah.[47]

Q.S. al-Kāfirūn [109] ini turun berkaitan dengan kecemburuan orang-orang kafir yang melihat keberhasilan dakwah dan perjuangan Nabi saw dalam mengajak umat manusia untuk memeluk agama Islam. Mereka, dalam bahasa Muhammad Sya'roni, "geregetan" dengan semakin bertambahnya orang-orang kafir yang masuk Islam. Lantas mereka mendatangi Abū Ṭālib dan menemui Nabi saw untuk menawarkan apa yang disebut Muhammad Sya'roni dengan "kerukunan agama":

---

46 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

47 Selengkapnya baca Baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, 10-11.

> *"Wis ngene wae Muhammad, apik-apikan aten, kito kerukunan agama. Kuwe nyembah pengeranku setahun. Aku ngko nyembah pengeranmu setahun."*[48]

Terjemahan:

> "Begini saja Muhammad, kita saling berbaik hati, bagaimana kalau kita adakan kerukunan agama. Engkau sembah tuhanku selama setahun. Saya pun nanti menyembah tuhanmu selama setahun."

Ketika mendapatkan tawaran kerukunan agama dari orang-orang kafir, Nabi saw diam sejenak. Lalu turunlah Jibril dengan membawa wahyu berupa Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 yang berisi penolakan terhadap tawaran tersebut.[49]

Sampai pada poin ini, lantas Muhammad Sya'roni menguraikan bahwa kerukunan terbagi dua jenis. *Pertama* adalah kerukunan agama, dan *kedua* yaitu kerukunan umat beragama.

Poin yang pertama adalah sebagaimana tawaran orang-orang kafir di atas agar mereka saling tukar menukar dengan Nabi saw dalam hal ibadah. Dalam konteks Kudus dicontohkan oleh Muhammad Sya'roni dengan misalnya umat Islam melakukan kebaktian di gereja, sementara umat kristiani menunaikan salat Jum'at di masjid Menara Kudus. Maka sebagaimana petunjuk Q.S. al-Kāfirūn [109] di atas, kerukunan jenis ini hukumnya haram.[50]

Adapun poin kedua, yaitu kerukunan umat beragama, maka hal itu dibolehkan. Bahkan kerukunan jenis ini dipraktikkan sendiri oleh Nabi Muhammad saw yang hidup rukun bersama

---

48 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

49 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

50 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

pamannya, Abū Ṭālib, meskipun keduanya beda keyakinan. Dari sini maka Muhammad Sya'roni menggarisbawahi bahwa kerukunan dengan pemeluk agama lain adalah sesuatu yang dibolehkan sepanjang hanya menyangkut urusan duniawi dan tidak berkaitan dengan urusan akidah dan atau ibadah.[51]

Kerukunan umat beragama ini menjadi perhatian tersendiri bagi Muhammad Sya'roni. Ia menegaskan beberapa kali kepada para jamaahnya agar memahami bahwa Nabi saw mempraktikkan hal tersebut. Ia pun bermaksud agar mereka juga dapat mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ia berpesan:

> *Nek sampeyan ditakoni, "majlis Jumat fajar, kerukunan umat beragama ono dalile?" "Ono! Dalile kanjeng Nabi besanan kaleh Abū Ṭālib."*[52]

Terjemahan:

> Jika kalian ditanya, "wahai jamaah pengajian tafsir Jum'at fajar, kerukunan umat beragama itu ada dalilnya tidak?", maka jawablah, "ada! Dalilnya adalah Nabi saw yang "besanan" dengan Abū Ṭālib."

Melalui uraian sebagaimana di atas, Muhammad Sya'roni berharap umat Islam tidak berselisih dan bermusuh-musuhan. Ia menengarai orang-orang yang enggan menjalin hubungan baik dengan non-Muslim dikarenakan mereka belum memahami petunjuk Nabi saw. Maka Muhammad Sya'roni berharap kepada para jamaahnya agar mereka mengampanyekan dan menjelaskan bahwa kerukunan umat beragama adalah tuntunan Nabi saw.

Selanjutnya, Muhammad Sya'roni menjelaskan substansi Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6, ayat demi ayat dengan uraian makna

---

51 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

52 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

kata terlebih dahulu.

> [Qul; dawuho siro muhammad!], [Yā ayyuhal kāfirūn; ho iling-iling wong-wong sing podo kafir] *sing podo sowan reng kanjeng Nabi.*
>
> [Lā a'budu; ora bakal nyembah ingsun], [mā; ing braholo-braholo], [ta'budūna; kang nyembah sopo siro kabeh]. *Aku ora bakal nyembah braholomu. Ora bakal.*
>
> [Walā antum; lan ora ono siro kabeh], ['ābidūna; iku nyembah siro kabeh], [mā; ing Allah], [a'budu; kang nyembah ingsun]. *Kuwe ora usah nyembah reng Allah.*

Terjemahan:

> [Qul; katakanlah wahai Muhammad!], [Yā ayyuhal kāfirūn; ingatlah wahai orang-orang kafir] *yang sedang menghadap Nabi.*
>
> [Lā a'budu; saya tidak akan menyembah], [mā; kepada berhala], [ta'budūna; yang kalian sembah]. *Saya tidak akan pernah menyembah berhala kalian. Tidak akan pernah.*
>
> [Walā antum; dan tidaklah kalian semua], ['ābidūna; itu orang yang menyembah], [mā; kepada Allah], [a'budu; yang saya sembah]. *Kalian tidak usah menyembah Allah.*

Sampai di sini, Muhammad Sya'roni memberi catatan bahwa substansi Q.S. al-Kāfirūn [109]: 3 bukan berarti melarang non-Muslim masuk Islam. Ayat tersebut mesti ditempatkan pada konteksnya bahwa orang-orang kafir yang dibicarakan di sini adalah mereka yang telah mendarah daging kekufurannya hingga keterlaluan dalam menghina Nabi saw dan agama Islam. Muhammad Sya'roni menggambarkan logika mereka sebagai berikut:

> *Nganti wong kafir duwe paham, "wong aku nyembah braholo 360 mben dino gantian wae kadang-kadang maksud tujuanku ora keturutan. Lha Muhammad kok nyembah pengeran siji. Ora kethok pisan."*[53]

53 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.

Terjemahan:

> Sampai-sampai orang kafir memiliki pemahaman, "kami saja menyembah 360 berhala setiap hari secara bergantian terkadang keinginan kami tidak dikabulkan. Lha ini Muhammad malah menyembah satu Tuhan. Tidak terlihat lagi."

Sehingga karena keterlaluan orang-orang kafir dalam menghina Allah swt dan Nabi saw, maka ayat tersebut menghendaki orang-orang kafir tidak perlu menawarkan tukar menukar sesembahan. Mereka tidak usah menyembah Allah jika hal itu ditujukan agar Nabi saw menyembah berhala mereka.

Muhammad Sya'roni pun melanjutkan uraian makna kata untuk ayat selanjutnya:

> [Walā ana; lan ora ono ingsun], ['ābidun; iku nyembah], [mā; ing braholo], ['abadtum; kang wus podo nyembah siro kabeh]. *"Braholo-braholo sing kok sembah mbesuko aku ora bakal nyembah." Kanjeng Nabi ngerti nek nyembah braholo iku salah.*
>
> [Walā antum; lan ora siro kabeh], ['ābidūna; iku podo nyembah mbesuke], [mā; ing Allah], [a'budu; kang nyembah ingsun].[54]

Terjemahan:

> [Walā ana; dan tidaklah saya], ['ābidun; itu menyembah], [mā; kepada berhala], ['abadtum; yang telah kalian sembah]. *"Berhala-berhala yang kalian sembah, sampai kapanpun saya tidak akan menyembahnya." Nabi saw tahu bahwa menyembah berhala itu salah.*
>
> [Walā antum; dan tidaklah kalian], ['ābidūna; itu menyembah], [mā; kepada Allah], [a'budu; yang aku sembah].

Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, selain konteks di atas, firman Allah pada Q.S. al-Kāfirūn [109]: 5 ini mengisyaratkan

---

blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

54 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

bahwa mereka yang menawarkan tukar menukar sesembahan ini, seperti Abū Jahal, al-Walīd ibn al-Mughīrah, dan lain-lain, telah ditakdirkan oleh Allah sebagai kafir. Sehingga sampai kapanpun mereka akan senantiasa dalam kekafirannya.

Selanjutnya, pada ayat terakhir dari Q.S. al-Kāfirūn [109] ini Muhammad Sya'roni menguraikannya:

> [Lakum; iku keduhe siro kabeh], [dīnukum; utawi agomomu]. *Agamamu nyembah braholo tanggung jawabmu dewe.* [Waliya; lan iku keduhe ingsun kanjeng Nabi], [dīnī; utawi agomoku yoiku agomo Islam]. *Aku beragama Islam tak tanggung-tanggung dewe. Lha kuwe nyembah braholo agamamu wes tanggung-tanggung dewe.*

Terjemahan:

> [Lakum; itu bagi kalian semua], [dīnukum; adalah agama kalian semua]. *Agamamu menyembah berhala, maka hal tersebut tanggunglah sendiri oleh kalian.* [Waliya; dan itu bagi saya, kanjeng Nabi], [dīnī; adalah agamaku, yaitu Islam]. *Saya beragama Islam maka saya mesti tanggung jawab. Dan kalian menyembah berhala agama kalian, maka tanggunglah sendiri akan hal tersebut.*

Muhammad Sya'roni tidak menafsirkan lebih jauh terkait Q.S. al-Kāfirūn [109] ini. Ia hanya mengatakan bahwa dari surah tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa kerukunan agama itu dilarang dalam Islam. Hukumnya haram. Maksud dari kerukunan agama di sini adalah mencampuradukkan hal-hal yang bersifat akidah dan ibadah. Ia menyontohkan misalnya umat Islam Kudus tukar menukar sesembahan dengan umat Kristiani. Gambarannya misalnya pada Jum'at ini umat Islam salat Jum'at di Masjid Menara Kudus. Lalu Minggu depannya mereka melaksanakan kebaktian di gereja.[55]

Muhammad Sya'roni juga menegaskan bahwa orang yang demikian tidak dapat disebut sebagai setengah Muslim, baik umat Islam yang melakukan kebaktian di gereja maupun

55 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

umat Kristiani yang melaksanakan salat Jum'at di masjid. Justru menurut Muhammad Sya'roni, keduanya dapat disebut non-Muslim.[56]

Jika dikomparasikan, terdapat persamaan dan perbedaan antara penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Kāfirūn [109] ini dengan penafsir lain. Wahbah al-Zuḥaylī menulis judul "surah kebebasan (Muhammad) dari syirik, kufur, dan tipu daya orang-orang musyrik" sebagai inti dari surah tersebut.[57] Adapun Quraish Shihab menyebut tema utama dari surah ini adalah penolakan usul kaum musyrikin untuk penyatuan ajaran agama dalam rangka mencapai kompromi, sambil mengajak agar masing-masing melaksanakan ajaran agama dan kepercayaan tanpa saling mengganggu.[58]

Al-Sāwī dalam tafsirnya menyebut bahwa status Q.S. al-Kāfirūn [109] ini masih diperselisihkan antara *makkiyyah* atau *madaniyyah.* Status *makkiyyah* didasarkan pada ucapan Ibn Mas'ūd, al-Ḥasan, dan 'Ikrimah. Sementara status *madaniyyah* untuk surah ini didasarkan pada ucapan Qatādah dan al-Ḍaḥḥāk.[59] Tampaknya statemen Muhammad Sya'roni terkait status surah ini dikutip dari uacapan al-Ṣāwī.

Berbeda dari al-Ṣāwī, al-Zuḥaylī, Bisri Mustafa dan Quraish Shihab menyebut bahwa Q.S. al-Kāfirūn [109] berstatus *makkiyyah.*[60] Memang, sebagaimana tulis Quraish, terdapat ulama yang menyebut surah tersebut sebagai *madaniyyah,* namun hanya segelintir saja. Muhammad Sya'roni sendiri sebagaimana di atas memang menyebutkan status *makkiyyah* atau *madaniyyah* untuk surah ini. Akan tetapi dalam *al-Taṣrīḥ al-*

---

56 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

57 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxx, 440.

58 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 675.

59 al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 488.

60 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxx, 437. Baca juga Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 2264. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 675.

Yasīr, dengan pasti ia menyebut surah ini berstatus *makkiyyah,* sebagaimana pendapat al-Suyūṭī.[61]

Tidak berbeda jauh dari Muhammad Sya'roni, al-Ṣāwī, al-Zuḥaylī, Bisri Mustafa, Quraish Shihab, dan Muchlis Hanafi, dkk., menyebut bahwa surah ini turun berkaitan dengan peristiwa ketika beberapa tokoh kaum musyrikin, seperti al-Walīd ibn al-Mughīrah, Aswad ibn 'Abdul Muṭṭalib, dan lain-lain, datang kepada Nabi saw. Mereka menawarkan kompromi menyangkut pelaksanaan tuntunan agama. Mereka mengusulkan agar Nabi saw bersama umatnya menyembah tuhan mereka selama setahun, dan sebaliknya mereka akan menyembah Allah selama setahun. Mereka berdalih jika agama Islam benar, maka mereka akan mendapatkan keuntungan. Begitu juga sebaliknya.[62]

Yang berbeda adalah respon Nabi saw untuk menjawab tawaran kaum musyrikin di atas. Muhammad Sya'roni menyebut bahwa Nabi saw lantas diam tidak menjawab tawaran itu hingga turunlah Q.S. al-Kāfirūn [109]. Hal ini sebagaimana yang ditulis oleh al-Ṣāwī dan Bisri Mustafa.[63] Namun al-Zuḥaylī, Quraish Shihab, dan Muclis Hanafi, dkk., menyebutkan riwayat lain yang mengatakan bahwa ketika itu Nabi saw langsung menjawab, "Aku berlindung kepada Allah dari mempersekutukan-Nya dengan yang lain.[64]

Quraish Shihab menyebut bahwa jawaban Nabi saw yang demikian cepat ini dikarenakan petunjuk akal yang sehat pasti mengantar kepada jawaban tersebut. Karena tidak mungkin dan

---

61 Selengkapnya baca Baca Muhammad Sya'roni Ahmadi, *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, 14.

62 Al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 488. Baca juga Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxx, 439. Baca juga Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 2264. Baca juga M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 675-676. Baca juga Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 41.

63 al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* iv, 488. Baca juga Bisri Mustafa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, iii, 2264.

64 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxx, 439. Baca juga M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 676. Baca juga Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 41.

tidak logis pula terjadi penyatuan agama-agama. Setiap agama berbeda dengan agama yang lain, demikian pula dalam ajaran pokok dan rinciannya. Karenanya, tidak mungkin perbedaan-perbedaan itu digabungkan dalam jiwa seorang yang tulus terhadap agama dan keyakinannya. Setiap penganut agama mesti yakin sepenuhnya dengan ajaran agamanya. Selama mereka yakin, maka mustahil mereka akan membenarkan ajaran yang tidak sejalan dengan agamanya.[65]

Dengan kata lain, jawaban cepat Nabi Muhammad saw di atas adalah suatu kewajaran yang logis. Ada atau tidak adanya Q.S. al-Kāfirūn [109] yang turun ketika itu, jawaban Nabi saw akan tetap sama. Maka turunnya surah tersebut adalah sebagai penguat dari jawaban Nabi saw.

Meskipun sedikit berbeda dalam hal detil *sabab al-nuzūl* surah ini, baik Muhammad Sya'roni maupun Quraish Shihab, keduanya menegaskan melalui Q.S. al-Kāfirūn [109] bahwa iman dan kufur atau umat Islam dan orang kafir itu sangat berbeda. Karenanya, maka kompromi atau penyatuan agama-agama adalah sesuatu yang tidak mungkin lagi tidak dapat dibenarkan.

Al-Zuḥaylī menyebut bahwa substansi Q.S. al-Kāfirūn [109] ini menunjukkan tiga hal: *pertama,* perbedaan sesembahan antara umat Islam dan orang kafir. Orang Islam menyembah Allah, sementara orang kafir menyembah selain-Nya, seperti berhala, bintang, dan lain-lain. *Kedua,* perbedaan ibadah. Umat Islam menyembah Allah swt secara ikhlas tanpa menyekutukan-Nya sesuai tata cara peribadatan yang disyariatkan Allah untuk hamba-Nya. Adapun orang kafir, mereka menyembah sesembahan mereka dengan tata cara mereka sendiri yang disertai dengan penyekutuan. *Ketiga,* segala agama yang menyembah selain Allah, maka ia disebut kafir dan otomatis bertentangan dengan Islam. Bahwa Islam adalah agama yang benar di sisi Allah dan meng-esa-kan-Nya. Sementara kufur

65 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 676.

bermacam-macam jenisnya, namun semuanya menyekutukan Allah. Dari sini, maka dalam pandangan al-Zuḥaylī, tidak ada titik temu antara kufur dan iman.[66]

Pandangan Muhammad Sya'roni, Quraish Shihab, maupun al-Zuḥayli, pada gilirannya bertentangan atau bertolak belakang dengan pendapat mereka yang menganggap semua agama sama atau pluralisme agama. Abdolaziz Sachedina misalnya, menurutnya Islam mengakui dan menilai pluralisme agama secara kritis, dengan tanpa menganggapnya salah. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an menghidangkan ayat yang menegaskan bahwa manusia adalah satu umat dan satu Tuhan. Dari Q.S. al-Baqarah [2]: 213, dapat ditarik tiga fakta: kesatuan umat manusia di bawah satu Tuhan; kekhususan agama-agama yang dibawakan oleh para Nabi; dan peranan wahyu dalam mendamaikan perbedaan. Ketiganya merupakan konsepsi fundamental al-Qur'an mengenai pluralisme agama.[67]

Argumen pluralisme agama dalam al-Qur'an didasarkan pada hubungan antara keimanan privat dan proyeksi publiknya dalam masyarakat. Al-Qur'an bersikap nonintervensionis dalam hal keimanan privat dan berprinsip koeksistensi dalam hal proyeksi publiknya. Prinsip ini mengandaikan kesediaan dari umat dominan untuk memberi kebebasan bagi umat lain dengan aturan mereka sendiri dalam menjalankan urusan mereka dan untuk hidup berdampingan dengan umat Islam.[68]

Pluralisme agama secara inheren merupakan masalah kebijakan publik di mana suatu pemerintahan Islam harus mengakui dan melindungi hak pemberian Tuhan kepada setiap pribadi untuk menentukan posisi spiritualnya sendiri tanpa paksaan. Pada akhirnya, Sachedina ingin meyakinkan umat manusia bahwa teologi Qur'anik mengakui akan adanya jalan

---

66 Baca Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Munīr,* xxx, 444.
67 Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* 50-51.
68 Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* 51.

keselamatan bagi orang-orang beriman, yang tidak hanya umat Islam saja, melainkan juga umat Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi'īn, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 62. Keyakinan ini dapat dijadikan sebagai pintu masuk untuk mewujudkan perdamaian di muka bumi.[69]

Sachedina memang tidak menjadikan Q.S. al-Kāfirūn [109] sebagai bagian dari argumen terkait kebenaran dan keselamatan pemeluk agama selain Islam. Surah tersebut hanya dijadikan sebagai pintu masuk atas pengakuan pluralitas agama. Menurutnya surah ini berada dalam bentuk wahyu proposisional yang bermakna seperti pernyataan deklaratif *(khabariyyah)* yang bertujuan memastikan atau menolak keberadaan suatu benda sesuai dengan situasinya. Ia tidak dalam bentuk wahyu perintah *(amr)* yang memerintahkan untuk mematuhi firman-firman Tuhan. Artinya, surah ini adalah titik awal pengakuan terhadap umat-umat agama lain yang memiliki hukumnya sendiri. Dengan didukung ayat-ayat lain, seperti Q.S. al-Mā'idah [5]: 48, Sachedina berkesimpulan bahwa al-Qur'an mengakui kebenaran umat Yahudi dan Nasrani, meskipun menurutnya umat Islam tetap sebagai umat "ideal" dan "terbaik", dan umat "jalan tengah".[70]

Senada dengan Sachedina, Farid Esack juga berpendapat bahwa al-Qur'an secara eksplisit menerima pluralisme agama. Bahkan secara tegas al-Qur'an mencela eksklusivisme agama yang sempit, sebagaimana ditampilkan oleh kaum Yahudi dan Nasrani di Hijaz yang mengklaim sebagai satu-satunya kekasih Allah, sehingga merasa dirinya berhak memperlakukan orang-orang di luar mereka secara hina.[71] Al-Qur'an mengakui keabsahan semua agama wahyu dalam dua hal: menerima keberadaan kehidupan religius kaum lain dan menerima

69 Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* 53-57.

70 Abdolaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* 73-75.

71 Sikap semacam ini sebagaimana disinggung dalam Q.S. al-Jumu'ah [62]: 6; Q.S. al-Mā'idah [5]: 18; dan Q.S. al-Nisā' [4]: 49.

pandangan bahwa pemeluk setia agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan. Kedua sikap ini dapat dianggap sebagai dasar penerimaan pluralisme agama.[72]

Terdapat sejumlah petunjuk al-Qur'an terkait legitimasi esensial kaum lain: *pertama,* Ahli Kitab, diakui sebagai bagian dari komunitas karena menerima wahyu, sebagaimana Q.S. al-Mu'minūn [23]: 52; *kedua,* al-Qur'an bersikap murah hati dalam dua bidang sosial terpenting: makanan dan perkawinan, sebagaimana tersurat dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 5; *ketiga,* norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui oleh al-Qur'an, sebagaimana termaktub dalm Q.S. al-Mā'idah [5]: 47; dan *keempat,* kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lain, sebagaimana diungkap oleh Q.S. al-Ḥajj [22]: 40.[73]

Argumen pluralisme agama sebagaimana disebut Sachedina dan Esack di atas ditentang oleh Quraish Shihab. Menurutnya terdapat paradoks antara pemahaman pluralisme agama dan realitas di lapangan. Bagaimana mungkin Yahudi dan Nasrani dianggap sama, sedangkan dalam realitasnya keduanya saling menyalahkan. Bagaimana mungkin agama ini dan itu dinyatakan tidak akan diliputi rasa takut dan sedih, sementara ini menurut itu adalah penghuni surga dan yang itu penghuni neraka. Yang ini tidak sedih dan takut, sedangkan yang itu disiksa dengan aneka siksa. Betapapun, agama-agama berbeda dari segi akidah maupun ibadah yang diajarkannya.[74]

Melalui Q.S. al-Kāfirūn [109]: 6, tidak berarti Nabi saw diperintahkan untuk mengakui kebenaran anutan umat agama lain. Ayat ini hanya mempersilakan mereka menganut apa yang mereka yakini. Apabila mereka telah mengetahui tentang ajaran agama yang benar dan menolaknya serta bersikeras menganut

---

72 Selengkapnya baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 203-305.

73 Selengkapnya baca Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas,* 206-207.

74 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ,* i, 259.

ajaran mereka, maka silakan. Kelak pada hari kiamat masing-masing akan mempertanggungjawabkan pilihannya. Ayat 6 ini merupakan pengakuan eksistensi secara timbal balik. Sehingga masing-masing pihak dapat melaksanakan apa yang dianggapnya benar dan baik, tanpa memutlakkan pendapat kepada orang lain tetapi sekaligus tanpa mengabaikan keyakinan masing-masing. Demikian tulis Quraish Shihab.[75]

Menurutnya, absolusitas ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam, tidak menuntut pernyataan atau kenyataan di luar bagi yang tidak meyakininya. Karenanya, ketika kaum musyrik bersikeras menolak ajaran Islam, demi kemaslahatan bersama, Allah swt memerintahkan Nabi saw untuk menyampaikan:

قُلِ اللّٰهُ وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ﴿٢٤﴾ قُلْ لَّا تُسْـَٔلُوْنَ عَمَّآ اَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ﴿٢٥﴾ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيْمُ ﴿٢٦﴾[76]

(24) Katakanlah (Muhammad), "Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?" Katakanlah, "Allah," dan sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. (25) Katakanlah, "Kamu tidak akan dimintai tanggung jawab atas apa yang kami kerjakan dan kami juga tidak akan dimintai tanggung jawab atas apa yang kamu kerjakan." (26) Katakanlah, "Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia memberi keputusan antara kita dengan benar. Dan Dia Yang Maha Pemberi keputusan, Maha Mengetahui."

Dari ayat di atas terlihat bahwa ketika absolusitas diantar keluar, ke dunia nyata, Nabi saw tidak diperintahkan menyatakan apa yang di dalam keyakinan tentang kemutlakan kebenaran ajaran Islam, tetapi justru sebaliknya, kandungan

75 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 685.
76 Q.S. Saba' [34]: 24-26.

tersebut seperti menyatakan, "mungkin kami benar, mungkin pula kamu; mungkin kami yang salah, mungkin pula kamu. Kita serahkan saja kepada Tuhan yang memutuskannya."[77]

Memang, surga dan neraka adalah hak prerogatif Allah, tetapi hak tersebut tidak menjadikan semua penganut agama sama di hadapan-Nya. Bahwa tuntunan agama memang menyeru kepada hidup rukun antarumat beragama, tetapi cara untuk mencapainya bukan dengan mengorbankan ajaran agama. Dalam pandangan Quraish Shihab, hal itu dapat ditempuh dengan bersikap damai dan menyerahkan sepenuhnya kepada-Nya untuk memutuskan di hari akhir, agama mana yang direstui-Nya dan yang keliru, siapa yang akan dianugerahi kedamaian dan surga, serta siapa pula yang akan takut dan bersedih.[78]

Pandangan demikian juga dianut Muclis Hanafi, dkk. Biarlah Allah nanti yang akan menjadi Hakim yang adil di akhirat. Dengan alasan ini pulalah al-Qurʼan melarang umat Islam untuk mencerca tuhan-tuhan atau sembahan-sembahan non-Muslim. Pada titik inilah Islam berpandangan tentang toleransi. Biarkan semua tetap dalam akidah masing-masing kemudian saling terus bekerjasama dalam bidang-bidang kemasyarakatan khususnya dan kemanusian pada umumnya. Untuk itu, membangun persatuan melalui hubungan persaudaraan yang baik adalah jalan yang harus ditempuh bersama.[79]

Secara implisit, pandangan di atas sesuai dengan penafsiran Muhammad Sya'roni. Bahwa kerukunan agama dalam artian penyatuan atau pencampuradukkan urusan akidah dan ibadah hukumnya haram. Sementara kerukunan umat beragama dalam artian bekerja sama dan berbuat baik kepada umat agama lain dalam urusan duniawi dibolehkan, bahkan dipraktikkan oleh Nabi saw.

---

77 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 685-686.

78 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, i, 259.

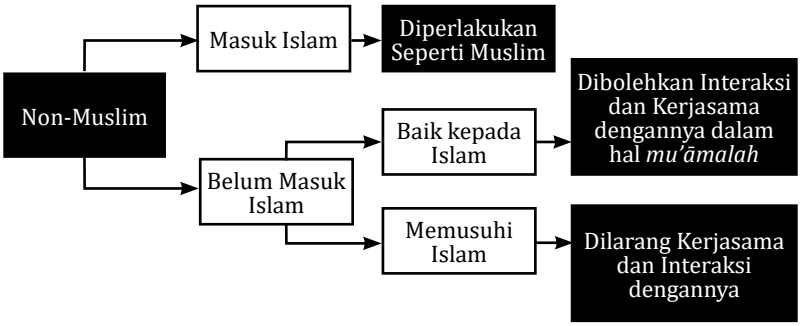
79 Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al- Qur'an Tematik),* 33-34.

Analisis *Tanzīlī* dan Wacana Penafsiran Ayat-ayat Kerukunan Antarumat Beragama

Dari penafsiran Muhammad Sya'roni tentang Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 di atas dapat digambarkan konsep interaksi umat Islam dengan non-muslim. Dari ayat-ayat tersebut dapat dipetakan bahwa non-muslim terbagi menjadi dua kategori: 1) yang kemudian masuk Islam, dan 2) yang masih dalam keadaan kafir. Terhadap kategori pertama, Muhammad Sya'roni berpendapat bahwa umat Islam mesti berinteraksi dan berkasih sayang dengan mereka secara baik. Tidak ada pembedaan antara orang yang beragama Islam sejak lahir dan mereka yang berpindah dari kafir menuju Islam. Keduanya sama-sama berstatus Muslim dan mesti diperlakukan sama, meskipun boleh jadi yang kedua sangat dimusuhi sewaktu masih kafir.

Adapun non-Muslim yang masih dalam status kekufurannya, maka menurut Muhammad Sya'roni, dibolehkan berinteraksi dan bekerjasama dengan mereka dalam hal yang bersifat duniawi *(mu'āmalah),* bukan urusan akidah. Kebolehan ini masih dibatasi hanya kepada mereka yang tidak zalim kepada umat Islam. Sedangkan mereka yang memusuhi dan memerangi umat Islam dalam urusan agama dan mengusir dari rumah-rumah mereka, maka dilarang mengadakan *wilāyah* (kerjasama dan kasih sayang) dengan mereka.

Gambar 5.1.
Konsep Interaksi dan Kerjasama dengan non-Muslim



Dari ketiga ayat di atas, Muhammad Sya'roni menguraikannya secara terstruktur dengan merujuk konteks sosio-historis yang dialami Nabi saw, meskipun perlu ditelaah lagi apakah konteks yang diuraikannya berkaitan secara langsung dengan konteks turunnya ayat atau tidak? Namun setidaknya konteks-konteks itu dapat menjelaskan keumuman substansi dari ayat-ayat itu.

Dari konteks-konteks tersebut, Muhammad Sya'roni hanya melakukan gerak *tanzīlī* pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8. Ia tidak melakukan *tanzīl* (kontekstualisasi) pada substansi Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7. Dalam pandangan penulis, hal itu dikarenakan sudah jelas dan termuat dalam ayat-ayat lain. Non-Muslim yang masuk Islam, maka ia diperlakukan sama dan mendapatkan hak yang sama seperti orang Islam pada umumnya.

Muhammad Sya'roni juga tidak melakukan *tanzīl* pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 9. Selain karena substansinya yang dapat dipahami karena menjadi kebalikan dari Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8, tampaknya Muhammad Sya'roni sedang ingin menekankan sisi kerukunan antarumat beragama. Dalam beberapa kesempatan pengajian tafsir, ia mengajak jamaahnya agar mendekati non-Muslim dengan berbuat baik kepada mereka. Hal itu dalam rangka mendakwahi mereka melalui perilaku baik meskipun beda agama. Nanti pada saatnya jika memiliki kesempatan, mereka yang masih non-Muslim agar diajak masuk Islam.[80]

Secara *uslūb*, kontekstualisasi Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 dapat disebut sebagai *tanzīl al-taṣrīḥ* lantaran disampaikannya secara jelas. Sementara dari segi substansi, objek kontekstualisasi ini dikategorikan sebagai *tanzīl kullī* atau kontekstual-holistik. Hal ini didasarkan pada

80 Statemen ini penulis dengar secara langsung dalam beberapa kali pengajian tafsir Muhammad Sya'roni Ahmadi.

substansi ayat tersebut yang hanya berisi kebolehan berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memusuhi Islam.

Terkait ayat tersebut, Muhammad Sya'roni mengontekstualisasikan interaksi Nabi saw bersama Abū Ṭālib dengan kisah Raden Rahmat atau Sunan Ampel yang mengambil menantu Raden Patah yang notabenenya adalah putra dari Raja Brawijaya yang berstatus Budha. Menurut Muhammad Sya'roni, apa yang dilakukan oleh Raden Rahmat ini tidak lain karena meneladani Nabi Muhammad saw yang menjadikan 'Alī sebagai menantu, sementara ayahnya, yakni Abū Ṭālib, masih berstatus kafir.

Melalui kisah tersebut, Muhammad Sya'roni hendak mengatakan bahwa berbuat baik dan bekerja sama dengan non-Muslim dibolehkan selama mereka tidak zalim. Kebolehan tersebut bahkan tercermin hingga pada level menjadikan non-Muslim sebagai "besan", sebagaimana dipraktikkan Nabi saw dan Raden Rahmat. Tentu dari sini dapat dimaklumi bahwa hubungan "besanan" merupakan bentuk kerjasama yang mencerminkan keakraban dan kedekatan antara Muslim dan non-Muslim. Namun, hal tersebut masih berada dalam koridor urusan duniawi.

Muhammad Sya'roni menjadikan kisah Raden Rahmat dan Raden Patah sebagai sampel hubungan Muslim dan non-Muslim, sebab ia berkomunikasi dengan jamaahnya yang mayoritas berasal dari kota Kudus dan sekitarnya. Umat Islam di Kudus dan sekitarnya memiliki kedekatan dengan para ulama yang dikenal dengan Walisongo. Bahkan tiga dari sembilan wali tersebut dimakamkan di Kudus dan Demak. Termasuk Raden Patah yang dimakamkan di Demak. Hingga kini makam mereka masih ramai diziarahi oleh penduduk Kudus, Demak dan sekitarnya. Demikian halnya dengan ajaran-ajaran mereka pun dihidupi dan dipraktikkan oleh masyarakat. Maka mengisahkan teladan para wali ini akan lebih mengena di hati masyarakat, yang pada akhirnya mereka diharapkan dapat meneladani ajarannya.

Raden Patah merupakan pendiri sekaligus sebagai sultan pertama di Kesultanan Demak yang bergelar Senapati Jimbun Ningrat Ngabdurahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama. Menurut Serat Pranitiradya, ia bergelar Sultan Syah Alam Akbar. Namun dalam Hikayat Banjar, gelar Raden Patah adalah Sultan Surya Alam.[81]

Menurut Babat Tanah Jawa, Raden Patah adalah putra Brawijaya (raja terakhir Majapahit dengan seorang istri selir dari China yang beragama Islam.[82] Dalam *Tārīkh al-Awliyā',* Bisri Mustafa menyebut bahwa selir itu dikenal dengan nama Putri Campa, karena ia pemberian dari Kerajaan Campa di China. Dikisahkan bahwa ketika Putri Campa mengandung Raden Patah, maka Pademi, ratu permaisuri Brawijaya merasa cemburu, sehingga sang raja kemudian menghadiahkan Putri Campa beserta Raden Patah yang masih dalam kandungan kepada Adipati Arya Damar untuk dibawa ke Palembang. Sang raja melarang (patah) Arya Damar untuk menikahi Putri Campa hingga melahirkan.[83]

Sesampainya di Palembang, tidak lama kemudian Putri Campa melahirkan Raden Patah yang bernama asli Hasan. Setelah itu Arya Damar pun memperistrinya dan dikaruniai seorang anak bernama Husain. Ketika telah dewasa, Hasan pada akhirnya mengetahui bahwa ayah kandungnya bukanlah Arya Damar melainkan Prabu Brawijaya V. Sehingga dari situ, ia pun berniat untuk mencari sang ayah di manapun berada. Namun, oleh ibunya, Hasan diwasiati untuk *nyantri* terlebih dahulu kepada Raden Rahmat atau Sunan Ampel yang tidak lain adalah

---

81 Ana Ngationo, "Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak Pada Tahun 1478-1518," dalam *Kalpataru,* Vol.4, Nomor 1, Juli (2018), 17-18.

82 Banyu Adji Krisna, *Ensiklopedi Raja-raja Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2011), 87.

83 Bisri Mustafa, *Tārīkh al-Awliyā': Tārīkh Walisongo* (Kudus: Menara Kudus, t.th.), 20.

sepupu dari Putri Campa. Singkat cerita Hasan ditemani oleh Husain, keduanya berangkat ke Ampel untuk berguru kepada Raden Rahmat.[84]

Di bawah bimbingan Raden Rahmat, Hasan atau Raden Patah belajar ilmu akidah dan syariat dengan baik. Di tengah-tengah masa nyantrinya, ia beserta Husain sempat meminta izin untuk pergi ke Majapahit. Raden Rahmat pun mengizinkan sekaligus berpesan agar keduanya kembali lagi ke Ampel untuk melanjutkan pembelajaran. Pada akhirnya hanya Raden Patah-lah yang kembali ke Ampel untuk melanjutkan studi Islamnya.[85]

Setelah keilmuannya dianggap telah mumpuni, Raden Patah diambil menantu oleh Raden Rahmat untuk dinikahkan dengan putrinya, yaitu Murtasimah. Dari sini maka diketahui bahwa Raden Rahmat besanan dengan Brawijaya yang beragama Budha.[86] Poin inilah yang menjadi sorotan Muhammad Sya'roni dari kisah Raden Rahmat, Raden Patah dan Brawijaya. Raden Rahmat berkenan menjadikan Raden Patah sebagai menantu meskipun ia adalah putra dari Brawijaya yang beragama Budha. Atau dengan kata lain, Raden Rahmat merasa tidak masalah besanan dengan non-Muslim, karena hal itu pun dilakukan oleh Nabi saw. Memang konteks detilnya tidak sama persis, namun secara umum tidaklah berbeda.

Muhammad Sya'roni menjadikan kisah ini sebagai contoh kebolehan interaksi antara Muslim dan non-Muslim. Bahkan dalam Babat Tanah Jawa dan Serat Kanda, disebutkan bahwa ketika Raden Patah ingin memberontak ke Majapahit, maka Raden Rahmat pun melarangnya. Karena meskipun berbeda agama, Brawijaya tetaplah ayahnya.[87] Seolah Raden Rahmat ingin menegaskan bahwa tidak dibenarkan memusuhi atau memerangi orang lain karena beda agama. Terlebih kepada

84 Bisri Mustafa, *Tārīkh al-Awliyā': Tārīkh Walisongo*, 21-22.
85 Bisri Mustafa, *Tārīkh al-Awliyā': Tārīkh Walisongo*, 22-23.
86 Bisri Mustafa, *Tārīkh al-Awliyā': Tārīkh Walisongo*, 23.
87 Banyu Adji Krisna, *Ensiklopedi Raja-raja Jawa*, 88.

ayahnya sendiri.

Ideologi yang demikian inilah yang dihidupi dan dikampanyekan oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya. Bahwa diperbolehkan bahkan dianjurkan berbuat baik dan berinteraksi dengan pemeluk agama lain sepanjang mereka tidak memusuhi Islam.

Dalam konteks yang lebih luas, pesan kerukunan antarumat beragama yang diisyaratkan oleh Muhammad Sya'roni ini mesti dihidupkan mengingat Indonesia adalah negara yang plural, di mana penduduknya berbeda-beda suku dan agama. Jangan sampai karena beda agama lantas satu sama lain saling membenci. Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, tidak dibenarkan memusuhi non-Muslim hanya karena beda agama. Jika terjadi, maka hal itu dapat mengancam persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

Di sisi lain, tafsir lisan Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 ini diproduksi pada tanggal 20 Desember 2013, atau lima hari menjelang hari raya Natal bagi umat Kristiani. Tentu pada hari tersebut syiar agama Kristen akan tampak di banyak tempat. Dalam hal ini umat Islam semestinya menghormati dan memberi kesempatan kepada umat Kristiani untuk merayakannya. Bukan justru menebar kebencian dan permusuhan kepada mereka.

Diakui atau tidak, terdapat sebagian umat Islam di Indonesia yang memiliki sikap eksklusivisme absolut dengan memandang penganut agama lain salah dan sesat. Sehingga dari sikap tersebut, muncul kebencian dan permusuhan. Kebanyakan kasus-kasus terorisme dengan cara pengeboman yang terjadi di Indonesia adalah contoh dari kejahatan yang bermula dari sikap ini yang memunculkan rasa kebencian.

Memang, pada tahun 2013, tahun diproduksinya tafsir ayat ini, tidak terjadi pengeboman seperti bom Bali, bom Hotel JW Marriot, dan bom gereja, yang secara langsung menyasar

orang-orang non-Muslim. Bahkan di tahun tersebut, justru pengeboman terjadi di Masjid Mapolresta Poso, Sulawesi Tengah. Akan tetapi pengeboman yang menyasar polisi dan di masjid ini juga bermula karena mereka, para polisi, dianggap telah menghalangi tindakan terornya untuk membunuh orang-orang non-Muslim.[88]

Munculnya gerakan terorisme di Indonesia tidak luput dari motivasi ideologi keagamaan yang dipahaminya. Dalam hal ini adalah pemahaman perintah jihad fisik karena adanya sebab atau tindakan yang merugikan kaum Muslim. Bahkan, di kalangan sebagian kelompok garis keras ada yang menggunakan alasan maju perang dengan mengabaikan faktor sebab-akibat. Mereka lebih mendasarkan "ayat-ayat perang" (Q.S. Al-Baqarah [2]: 190; al- Tawbah [9]: 39, 123; al-Zumar [39]: 79), secara literal, yang dinilai memiliki kekuatan hukum.[89]

Selain motivasi ideologi, Zulfi Mubarak menyebut dua faktor penting yang turut mendorong munculnya terorisme: *pertama,* lemahnya kekuatan kaum Muslim, yang oleh para tokoh kaum radikalis, dikarenakan kemerosotan moral para elit penguasa Muslim. Mereka menuduh elit penguasa ini sebagai boneka negara Barat. *Kedua,* pengakuan objektif kaum radikalis terhadap kemajuan dunia non-Muslim, baik di bidang ilmu pengetahuan, ekonomi, dan stabilitas politik. Namun, kemajuan ini digunakan untuk mengekploitasi bangsa-bangsa lain di dunia.[90]

---

88 Irsad Ade Irawan, "Pergeseran Orientasi Terorisme di Indonesia 2000-2018," diakses dari http://kumparan.com/amp/erucakra-garuda-nusantara/pergeseran-orientasi-terorisme-di-indonesia-2000-2018, pada tanggal 5 April 2020.

89 Zulfi Mubarak, "Fenomena Terorisme di Indonesia: Kajian Aspek Teologi, Ideologi dan Gerakan," dalam *SALAM Jurnal Studi Masyarakat Islam,* Volume 15 Nomor 2 Desember (2012), 248.

90 Zulfi Mubarak, "Fenomena Terorisme di Indonesia: Kajian Aspek Teologi, Ideologi dan Gerakan," dalam *SALAM Jurnal Studi Masyarakat Islam,* Volume 15 Nomor 2 Desember (2012), 250.

Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, Islam adalah agama rahmat, menyejukkan serta senantiasa mengajak kerukunan. Islam tidak mengajarkan kekerasan ataupun radikalisme. Karenanya, ketika muncul kelompok-kelompok radikalis di kalangan umat Islam yang selalu memusuhi dan menampakkan kebencian terhadap penganut agama lain, maka Muhammad Sya'roni menengarai ada yang tidak tepat dalam pemahaman keagamaan mereka.

Dalam pengamatan Muhammad Sya'roni, ada ketidaktepatan penggunaan ayat yang menjadikan sebagian kelompok umat Islam menjadi radikal. Seperti firman Allah Q.S. Muḥammad [47]: 4 yang secara tekstual berarti "maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir, maka pukullah batang leher mereka (bunuhlah)." Ayat ini, juga beberapa ayat serupa, turun dalam konteks peperangan, sehingga ber-*istidlāl* (mengambil dalil) ayat ini dengan membunuh non-Muslim dalam kondisi damai tidak dibenarkan.[91]

Untuk itulah, di awal penafsiran atas Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9, Muhammad Sya'roni menyinggung terlebih dahulu klasifikasi kafir. Bahwa terdapat jenis kafir *ḥarbī* yang memerangi Islam, sehingga kafir jenis ini boleh dibalas dengan memerangi mereka, yakni dengan di antaranya mengaplikasikan Q.S. Muḥammad [47]: 4 di atas. Namun di sisi lain, terdapat kafir *dhimmī* yang tidak memerangi Islam, bahkan tunduk dengan aturan-aturan di daerah kekuasaan Islam dengan membayar *jizyah.* Maka terhadap kafir jenis ini, seperti juga non-Muslim yang ada di Indonesia, mereka tidak boleh diperangi. Bahkan Muhammad Sya'roni sampai menukil satu hadis bahwa memerangi kafir jenis ini sama halnya menyakiti atau memusuhi Nabi saw.

---

91 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Muḥammad [47]: 1-4 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Di sisi lain, meskipun dalam ayat-ayat perang terdapat kesan perintah bersikap keras terhadap non-Muslim, menurut Muhammad Sya'roni jika dipahami secara komprehensif dengan melibatkan ayat-ayat dan hadis lain, maka kesimpulannya akan berbeda. Ia memberikan contoh ayat:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَاهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنٰفِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيْرُ[92]

"Wahai Nabi! Berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam. Dan itulah seburuk-buruk tempat kembali."

Selain dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 73, ayat serupa juga terdapat dalam Q.S. al-Taḥrīm [66]: 9. Ayat ini secara jelas memerintahkan kepada Nabi saw untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan munafik serta bersikap keras kepada mereka. Akan tetapi, pada kenyataannya Nabi saw tidak bisa bersikap keras terhadap mereka, karena memang akhlaknya yang lembut. Muhammad Sya'roni menyontohkan bahwa pada dasarnya Nabi saw enggan bermusuhan dan berperang melawan mereka, namun para sahabatnya yang memintanya hingga turunlah ayat izin perang (Q.S. al-Ḥajj [22]: 39). Dari 27 peperangan yang diikuti oleh Nabi saw, ia hanya pernah membunuh satu orang dari kalangan kafir, yaitu Ubay ibn Khalaf. Ini terjadi ketika Perang Uḥud, di mana sebelumnya Ubay memang bertekad ingin membunuh Nabi saw, sehingga demi membela dan mempertahankan diri serta adanya perintah dari Allah swt, Nabi saw pun membunuhnya.[93]

---

92 Q.S. al-Tawbah [9]: 73.

93 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 255-256 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017. Simak juga rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Muḥammad [47]: 1-4 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Contoh kelembutan dan keramahan Nabi saw yang sering disinggung oleh Muhammad Sya'roni adalah ketika peristiwa *Fatḥ Makkah* (Pembebasan kota Makkah). Ketika itu para sahabat yang mengikuti *ghazwah al-fatḥ* (perang Fatḥ Makkah) ini telah merencanakan untuk membalas kematian sahabat, saudara ataupun keluarga mereka yang dibunuh oleh orang-orang kafir. Namun Nabi saw memiliki pemikiran dan sikap berbeda. Sesampainya di Makkah, ketika orang-orang kafir merasa takut dibunuh, justru Nabi saw bersikap lemah lembut. Mereka dikumpulkan di Masjidil Haram terlebih dahulu, lalu malah dilepaskan oleh Nabi saw. Sekiranya mau, Nabi saw dapat membunuh mereka atau menjadikan mereka sebagai tawanan. Namun Nabi saw tidak menginginkan pertumpahan darah. Ia menginginkan perdamaian.[94]

Dari penggalan-penggalan kisah tersebut, Muhammad Sya'roni menyimpulkan bahwa Nabi saw memang berperangai lemah lembut dan tidak bisa keras. Jika dalam keadaan perang saja ia masih bersikap lemah lembut, apalagi dalam keadaan damai. Sikap dan akhlak inilah yang menarik non-Muslim untuk masuk Islam, sehingga Allah pun memujinya sebagaimana dalam firman-Nya:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ٩٥

"Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah

94 Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Naṣr [110]: 1-3 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

95 Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 159.

mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. "

وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ٤

"Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur."

Dari pemahaman ayat-ayat di atas, Muhammad Sya'roni mengatakan bahwa memang benar Allah memerintahkan Nabi saw untuk bersikap keras kepada orang-orang kafir dan munafiq. Tetapi sifat rahmat dan lemah-lembut telah menguasai Nabi saw, sehingga ia tidak dapat bersikap keras terhadap mereka. Atas sifat tersebut, Allah malah memujinya bahwa itu adalah budi pekerti yang luhur. Dengan demikian, Muhammad Sya'roni berkesimpulan bahwa keras terhadap non-Muslim dibolehkan dalam peperangan, tetapi bersikap ramah dan memaafkan itu lebih baik sebagaimana dicontohkan Nabi saw.[97]

Untuk itulah, sebagaimana dalam tafsir Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 di atas, Muhammad Sya'roni menyerukan kepada umat Islam, khususnya jamaahnya, agar menampakkan sikap ramah terhadap non-Muslim. Ia berharap dari sikap tersebut, non-Muslim menjadi dekat dengan Islam dan pada akhirnya tertarik untuk memeluknya. Itu artinya, bersikap ramah terhadap non-Muslim serta menjalin kerukunan dalam urusan *mu'āmalah* dengan mereka adalah bagian dari dakwah *bi al-ḥāl* (tindakan).

Sementara pada Q.S. al-Kāfirūn [109], sebagaimana diuraikan Muhammad Sya'roni, suarah ini berisi tentang penolakan Nabi saw terhadap ajakan orang-orang kafir untuk saling bertukar sesembahan. Dalam hal ini, memang Muhammad

---

96 Q.S. al-Qalam [68]: 4.

97 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 255-256 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Sya'roni tidak tampak melakukan gerak *tanzīlī* terhadap Q.S. al-Kāfirūn [109], akan tetapi ia membuat permisalan dalam konteks Kudus. Ia menyontohkan misalnya dalam minggu ini orang Islam Kudus melakukan kebaktian di Gereja, lalu orang Kristen melaksanakan salat Jum'at di Masjid al-Aqsho Menara Kudus.

Dari Q.S. al-Kāfirūn [109], Muhammad Sya'roni meletakkan konsep kerukunan sebagai kesimpulan atas pembacaannya terhadap intisari dari surah tersebut. Konsep ini memang telah digambarkan olehnya secara baik dan jelas, hanya saja ia tidak menguraikan rincian turunan dalam bentuk contoh atau kasus secara lebih detil. Dalam pandangan penulis, hal itu dikarenakan telah diuraikan olehnya dalam pengajian atau penafsiran ayat-ayat yang lain. Untuk itu penulis akan menelusuri contoh-contoh tersebut dalam uraian analisis wacana atas penafsiran surah ini.

Selain kerukunan intern-umat Islam, Muhammad Sya'roni membagi term kerukunan dalam dua pemetaan: *pertama* adalah kerukunan agama. Muhammad Sya'roni meletakkan terma ini dalam pemahaman kompromi atau pencampuradukkan hal-hal yang bersifat akidah dan ibadah antara Islam dan agama lain. Contoh dari kerukunan ini adalah *sabab al-nuzūl* Q.S. al-Kāfirūn [109] sebagaimana telah diuraikan di atas. Bahwa kompromi dalam hal akidah dan ibadah adalah sesuatu yang dilarang dan dihukumi haram, sehingga Allah swt menurunkan surah tersebut.

Larangan kerukunan agama ini juga dikuatkan oleh beberapa ayat lain. Di antara ayat yang dijadikan dasar oleh Muhammad Sya'roni tentang larangan kerukunan agama adalah:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَىِٕسُوْا
مِنَ الْاٰخِرَةِ كَمَا يَىِٕسَ الْكُفَّارُ مِنْ اَصْحٰبِ الْقُبُوْرِ ٩٨

98 Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 13.

> *"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu jadikan orang-orang yang dimurkai Allah sebagai penolongmu, sungguh, mereka telah putus asa terhadap akhirat sebagaimana orang-orang kafir yang telah berada dalam kubur juga berputus asa."*

Muhammad Sya'roni memahami ayat ini sebagai larangan berkasih sayang atau tolong menolong dengan non-Muslim dalam urusan agama (akidah dan ibadah).[99]

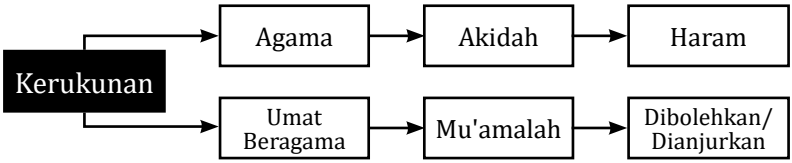
Secara sederhana Muhammad Sya'roni menggambarkan kerukunan agama dalam konteks Kudus, misalnya umat Islam pada hari Jum'at ini melaksanakan salat Jum'at di Masjid Menara, lalu pada minggu berikutnya mereka melaksanakan kebaktian di gereja. Demikian sebaliknya, umat Kristiani pada hari Minggu ini melaksanakan kebaktian di gereja, lalu pada minggu berikutnya mereka melaksanakan salat Jum'at di Masjid Menara Kudus. Hal yang demikian ini diasosiasikan oleh Muhammad Sya'roni sebagai kerukunan agama yang dilarang dalam Islam, sekalipun hal itu ditujukan untuk mewujudkan kerukunan.

Kedua adalah kerukunan umat beragama. Kerukunan jenis ini dipahami oleh Muhammad Sya'roni sebagai bentuk kerukunan antarumat pemeluk agama-agama. Dalam artian mereka hidup rukun satu sama lain, bekerjasama, dan berbuat baik satu sama lain tanpa mencampuradukkan wilayah akidah dan ibadah. Muhammad Sya'roni menyontohkan Nabi saw yang hidup rukun dan berbuat baik kepada Abū Ṭālib yang berstatus non-Muslim. Bahkan Abū Ṭālib menjadi "besan" Nabi saw karena putranya, yaitu 'Alī ibn Abū Ṭālib, menikah dengan Fāṭimah putri Nabi saw. Kerukunan yang demikian ini, menurut Muhammad Sya'roni dibolehkan, bahkan dianjurkan karena Nabi saw pun melakukannya.

---

99 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [109]: 13 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Gambar 5.2.
Konsep Kerukunan Menurut Muhammad Sya'roni Ahmadi



Secara konsep, dua tipe kerukunan ini tidak berbeda jauh dengan kesimpulan Muhammad Sya'roni terhadap tafsir Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9. Problemnya adalah bagaimana dua tipe ini terverifikasi dalam contoh-contoh realitas kehidupan sehari-hari? Bagaimana cara mengategorikan satu kasus tertentu sebagai bagian dari kerukunan agama yang dilarang atau kerukunan umat beragama yang dibolehkan? Dalam hal ini, Muhammad Sya'roni tidak memberikan contoh detil dua konsep kerukunan di atas.

Untuk itu, penulis mencoba menguraikan beberapa kasus kerukunan yang pernah disampaikan dan dikomentari oleh Muhammad Sya'roni dalam berbagai kesempatan. Dengan mengaca kepada konsep kerukunan yang telah ditetapkan olehnya di atas, maka jika Muhammad Sya'roni menghukumi "boleh" atas kasus kerukunan tertentu, itu artinya ia menganggapnya sebagai kerukunan umat beragama yang tidak dilarang.

Di antara kerukunan umat beragama yang dibolehkan menurut Muhammad Sya'roni adalah bekerjasama dengan non-Muslim dalam urusan duniawi. Menurutnya, Allah swt memberlakukan sama terhadap Muslim maupun non-Muslim dalam urusan duniawi. Siapapun yang rajin bekerja dan berusaha maka Allah akan menepati janjinya dengan memberi imbalan atas jerih payah orang tersebut, apapun agamanya. Demikian halnya kepada siapa ia bekerja. Baik seorang Muslim

yang bekerja kepada non-Muslim ataupun sebaliknya, sepanjang pekerjaannya dilakukan secara baik dan halal maka ia berhak mendapat imbalan yang halal pula. Hal ini, menurut Muhammad Sya'roni, didasarkan kepada keumuman firman Allah swt berikut ini:

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِيْهَا وَهُمْ فِيْهَا لَا يُبْخَسُوْنَ[100]

"Barangsiapa menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya, pasti Kami berikan (balasan) penuh atas pekerjaan mereka di dunia (dengan sempurna) dan mereka di dunia tidak akan dirugikan."

Penjelasan Muhammad Sya'roni ini disampaikan dalam rangka merespon realitas banyaknya umat Islam di Kudus yang bekerja di perusahaan milik non-Muslim. Sebagaimana diketahui, Kudus merupakan kota industri rokok yang masyhur di Indonesia, sehingga ia dijuluki sebagai kota kretek. Di antara rokok tersebut adalah Djarum yang berasal dari kota ini dan merupakan perusahaan rokok terbesar di Indonesia. Adalah Robert Budi Hartono, seorang keturunan Tionghoa beragama Katholik, pemimpin perusahaan ini. Ia mempekerjakan ribuan dari penduduk Kudus dan sekitarnya yang mayoritas beragama Islam. Artinya, mereka bekerja kepada non-Muslim.[101]

Kenyataan ini kemudian memunculkan pertanyaan-pertanyaan di masyarakat terkait hukum bekerja kepada non-Muslim. Pertanyaan tersebut sampai di telinga Muhammad Sya'roni dan karenanya ia lantas merespon pertanyaan tersebut dan menyampaikannya kepada para jamaah pengajian tafsirnya.[102]

---

100 Q.S. Hūd [11]: 15.

101 Selengkapnya baca Djarum, "About Us," diakses dari http://www.djarum.com/ about, tanggal 7 April 2020.

102 Uraian ini disampaikan secara langsung oleh Muhammad Sya'roni

Dalam kesempatan lain ia juga merespon hukum menerima pemberian atau hadiah dari non-Muslim. Terkait hal ini, Muhammad Sya'roni juga menghukumi "boleh". Selain karena merupakan bentuk kerukunan umat beragama yang bersifat duniawi, kebolehan menerima pemberian non-Muslim ini juga didasarkan kepada hadis Nabi saw yang menjelaskan bahwa ia pernah menerima hadiah dari non-Muslim. Di antaranya adalah hadis riwayat al-Bukhārī dari jalur Abū Ḥumayd, ia berkata:

> *"Raja negeri Aylah pernah memberi hadiah kepada Nabi saw berupa hewan bighāl putih dan kain. Ia juga menjadikan Nabi saw sebagai hakim untuk negaranya."*[103]

Uraian ini disampaikan oleh Muhammad Sya'roni sebagai respon atas pertanyaan masyarakat, juga pengamatannya terhadap perusahaan-perusahaan milik non-Muslim di kota Kudus yang secara rutin mengadakan buka puasa setiap bulan Ramadan dengan mengundang masyarakat Muslim atau anak yatim. Lebih jauh Muhammad Sya'roni juga menjelaskan bahwa menerima bantuan dari non-Muslim untuk pembangunan masjid juga dibolehkan.[104]

Selanjutnya terkait mendoakan non-Muslim, dalam hal ini Muhammad Sya'roni memberikan rincian. *Pertama,* jika non-Muslim tersebut telah wafat, maka mendoakannya masuk surga hukumnya haram dan sia-sia. Sebab hal itu sama saja dengan meyakini bahwa kekufurannya dapat memasukkan ia ke dalam surga. Sedangkan al-Qur'an secara jelas mengatakan bahwa orang kafir akan masuk neraka. Dengan demikian, mendoakan "masuk surga" untuk non-Muslim yang telah wafat dihukumi

---

di sela-sela pengajian tafsirnya pada kisaran tahun 2010-2011. Penulis dalam hal ini menjadi bagian dari jamaah yang mendengar secara langsung penjelasannya.

103 Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iii, 163.

104 Keterangan ini penulis dapatkan secara langsung dari Pengajian Tafsir Q.S. al-Nūr [24]: 36 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi pada tanggal 3 Februari 2010 di Masjid al-Aqsha Menara Kudus.

oleh Muhammad Sya'roni sebagai kerukunan agama yang dilarang.

Kedua, jika non-Muslim tersebut masih hidup, maka menurut Muhammad Sya'roni, dibolehkan mendoakannya agar diberi petunjuk atau diampuni oleh Allah swt. Hal itu seperti doa Nabi saw: *Allāhumma-ghfir li qawmī fainnahum lā ya'lamūn,* yang artinya "Ya Allah, ampunilah kaumku (yang masih kafir) karena sesungguhnya mereka tidak mengetahui".[105]

Penjelasan Muhammad Sya'roni ini disampaikan olehnya dalam rangka merespon keberagaman masyarakat Kudus. Ketika ada seorang Muslim yang kebetulan bertetangga dengan non-Muslim, maka sebagai bentuk upaya menjaga kerukunan, satu sama lain mesti saling menyapa. Ketika non-Muslim tersebut wafat, hendaknya si Muslim tetap menjaga kerukunan dengan mendatangi kediamannya. Hanya saja Muhammad Sya'roni memberi rambu-rambu agar si Muslim tidak sampai mendoakan kebaikan atau masuk surga atas non-Muslim tersebut.

Sekiranya si Muslim diminta memberikan sambutan, ia dapat berbasa-basi mendoakannya dengan redaksi yang multitafsir. Muhammad Sya'roni memberikan contoh misalnya doa "semoga segala amal si mayyit dibalas oleh Tuhan dengan balasan yang setimpal." Dalam hati si Muslim, balasan setimpal tersebut adalah neraka, namun hal itu tidak diungkapkan secara terang-terangan untuk menjaga kerukunan umat beragama.[106]

Poin terakhir ini selaras dengan pemikiran Quraish Shihab tentang absolusitas Islam, di mana seorang Muslim tidak diperintahkan untuk menyatakan keluar apa yang di dalam keyakinan tentang kemutlakan kebenaran ajaran Islam, tetapi justru sebaliknya, kandungan tersebut seperti menyatakan,

---

105 Selengkapnya baca Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* iv, 175.

106 Keterangan ini penulis dapatkan secara langsung dari Pengajian Tafsir Q.S. al-Nūr [24]: 39 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi pada tanggal 3 Februari 2010 di Masjid al-Aqsha Menara Kudus.

"mungkin kami benar, mungkin pula kamu; mungkin kami yang salah, mungkin pula kamu. Kita serahkan saja kepada Tuhan yang memutuskannya."[107]

Selanjutnya, bagaimana dengan hukum mengucapkan selamat Natal kepada non-Muslim, apakah hal itu bagian dari kerukunan agama atau umat beragama? Terkait hal ini, Muhammad Sya'roni memberikan rincian penjelasan. Jika yang dimaksud adalah ucapan selamat atas kelahiran Nabi Isa as, maka hal itu tidak mengapa (tidak dosa). Namun jika yang dimaksud adalah kelahiran tuhan Yesus, maka haram hukumnya. Muhammad Sya'roni memberikan permisalan:

> *Podo karo ono wong neng gene jenengan matur "kang, aku ngko bengi ape ngrampok, dongakno slamet, yo!" "wes mugo-mugo slamet." Haram. Wong ngrampok sampeyan dongaake slamet hukume haram.*[108]

Terjemahan:

> Ini sama halnya ada seseorang datang ke rumahmu berkata, "kang, malam ini saya mau merampok, doakan biar selamat ya!" (terus engkau menjawab) "iya, semoga selamat." Haram. Orang mau merampok, tapi engkau doakan selamat hukumnya haram.

Orang merampok hukumnya berdosa. Karenanya, memberi selamat kepada orang yang mau merampok hukumnya haram. Demikian halnya menuhankan Yesus adalah dosa dan merupakan perbuatan syirik. Karenanya, umat Islam yang memberi selamat atas kelahiran tuhan Yesus hukumnya haram, karena hal itu merupakan pencampuradukkan akidah atau kerukunan agama. Berbeda halnya jika yang dimaksudkan adalah kelahiran Isa as tanpa bermaksud menuhankannya, maka menurut Muhammad Sya'roni, hal itu tidak apa-apa. Dengan demikian, terkait ucapan

---

107 M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, xv, 685-686.

108 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [109]: 13 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

selamat Natal, Muhammad Sya'roni tidak langsung memvonis boleh tidaknya, tetapi dilihat dulu maksudnya. Hal senada juga berlaku untuk ucapan selamat tahun baru Masehi.[109]

Inilah beberapa uraian terkait contoh kerukunan agama dan kerukunan umat beragama yang dikonsepkan oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi. Dari penjelasan tersebut tampak bahwa uraiannya berangkat dari realitas keberagaman warga Kudus. Keberagaman ini mesti disikapi umat Islam dengan upaya mewujudkan kerukunan antarumat beragama dengan tetap menjaga batasan-batasannya. Jangan sampai mereka masuk dalam wilayah kerukunan agama yang dilarang.

Sejak lama Kudus mewarisi keragaman di antara penduduknya. Selain penduduk pribumi Jawa, di kota ini terdapat banyak warga keturunan China yang telah lama mendiami. Makam Kiai Telingsing[110] serta keberadaan beberapa klenteng menjadi saksi bisu eksistensi mereka. Demikian halnya warga keturunan Arab yang juga tidak sedikit jumlahnya. Bahkan data tahun 1905 menyebut bahwa di Kudus sudah terdapat sekitar 270 orang asal Eropa dan 30 orang-orang asing lainnya.[111]

Keragaman yang telah lama ada di Kudus di antaranya dipengaruhi oleh statusnya sebagai kota pelabuhan sungai dan perdagangan di jalur Gelis-Wulan-Pelabuhan Jepara. Terdapat

---

109 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [109]: 13 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

110 Denys Lombard menyebut Kiai Telingsing sebagai tukang kayu keturunan Tionghoa yang bernama asli The Ling Sing. Ia hidup pada zaman Sunan Kudus, sebagai sahabatnya, dan membantunya menyebarkan agama Islam di kota Kudus. Makam Kiai Telingsing terletak di batas kampung Sunggingan Kecamatan kota Kudus, tidak jauh dari makam Sunan Kudus. Selengkapnya baca Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia,* Terj. Winarsih Partaningrat Arifin, dkk., (Jakarta: Gramedia, 1996), 398. Baca juga Denys Lombard, "Seputar Makam Kiai Telingsing di Jawa Tengah," dalam Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), 253.

111 Solichin Salam, *Kudus Purbakala dalam Perjuangan Islam* (Kudus: Menara Kudus, 1977), 3.

banyak pedangang dari Timur Tengah, Tiongkok, dan pedagang antarpulau dari sejumlah daerah di Nusantara yang berdagang kain, barang pecah, dan hasil pertanian di sana.[112] Bahkan Sunan Kudus atau Sayyid Ja'far Shadiq sebagai perintis kota ini juga dikenal sebagai pedagang. Hingga terdapat istilah "Gusjigang" yang dicetuskan olehnya dan menjadi filosofi kehidupan masyarakat Kudus hingga kini.[113]

Jejak beragam agama juga diwarisi oleh kota Kudus. Sebelum Islam menjadi agama mayoritas di kota ini, Hindu-Budha telah menyemai tidak hanya di Kudus, tetapi Jawa Tengah keseluruhan. De Casparis, sebagaimana dikutip Soediman, menyebut bahwa dahulu Jawa Tengah dipimpin oleh dua dinasti: dinasti Budha dari keluarga Cailendra (750 M) dan dinasti Civa dari keluarga Sanjaya (850 M). Pendapat ini didasarkan pada fakta adanya Candi Ciwa dan Candi Budha. Kemudian pada ke-9 dua dinasti ini disatukan melalui perkawinan yang mempengaruhi gaya bangunan pada Candi Prambanan.[114]

Adapun agama Islam, terdapat banyak teori mengenai kapan masuknya agama ini di Indonesia dan melalui jalur apa? Lepas dari teori-teori tersebut, banyak data menyebut bahwa pada zaman Majapahit terdapat penduduk di pantai utara Jawa Tengah dan Jawa Timur yang memeluk agama Islam, baik melalui jalur perdagangan maupun perkawinan. Sehingga sedikit demi sedikit masyarakat Jawa di pantai utara masuk Islam yang pada gilirannya mereka mengambil peran aktif dalam bidang politik

---

112 Imam Khanafi, "Etos Gusjigang," dalam Afthonul Afif (Ed.), *Yang Asing di Kampung Sendiri: Kudus dalam Prosa Jurnalisme* (Kudus: Parist Penerbit, 2018), 164-165.

113 "Gusjigang" merupakan singkatan dari Bagus-Ngaji-Dagang. Singkatan ini menjadi identitas sekaligus harapan dari Sunan Kudus agar warga kota ini yang umumnya pedangang senantiasa berperilaku bagus dan tidak lupa ngaji atau belajar serta mempraktikkan agama Islam. Selengkapnya baca Imam Khanafi, "Etos Gusjigang," dalam Afthonul Afif (Ed.), *Yang Asing di Kampung Sendiri: Kudus dalam Prosa Jurnalisme,* 164-159-170.

114 Soediman, *Chandi Laradjonggrang at a Glance* (Yogyakarta: Kanasius, 1969), 20-21.

maupun ekonomi. Hingga kini, Islam menjadi agama yang paling banyak penganutnya, sementara Hindu justru menjadi agama yang paling sedikit penganutnya.[115]

Di antara tokoh yang memiliki andil dalam penyebaran agama Islam di pantai utara Jawa adalah Sunan Kudus. Sunan Kudus yang bernama asli Ja'far Shadiq dikenal dengan ajarannya yang sangat menjunjung tinggi nilai kerukunan. Sebagai pendakwah, sebagaimana para wali yang lain, ia menyebarkan agama Islam dengan jalan kultural. Ia tidak lantas menghilangkan jejak-jejak peninggalan budaya pra-Islam di Kudus, melainkan menjaganya dan melestarikannya selama tidak bertentangan dengan syariat. Justru dengan cara yang demikian, mereka yang awalnya non-Muslim menjadi tertarik untuk masuk Islam. Di sisi lain, hal ini menunjukkan bahwa dakwahnya senantiasa menjunjung nilai-nilai kerukunan.

Nilai-nilai kerukunan ini tercermin misalnya dalam pembangunan Menara Kudus yang berarsitektur seperti candi-candi pada zaman pra-Islam. Ini merupakan bentuk akulturasi budaya Hindu-Budha oleh Sunan Kudus dalam bentuk menara. Sunan Kudus juga tetap memelihara penghormatan kepada tradisi lama misalnya tidak menyembelih sapi dan menggantinya dengan kerbau, mengingat sapi merupakan hewan suci umat Hindu. Sehingga di Kudus banyak soto daging kerbau, bukan daging sapi.[116]

Inilah sebagian dari nilai-nilai kerukunan yang diwariskan oleh Sunan Kudus dan dihidupi oleh umat Islam di Kudus hingga kini. Dari sini, wajah Islam di Kudus terlihat ramah. Meskipun

---

115 Berdasarkan jumlah penduduk menurut agama yang dianut di Kabupaten Kudus tahun 2019, Islam dianut oleh 842.008 orang, Protestan dianut oleh 12.008 orang, Katolik dianut oleh 4.766 orang, Hindu dianut oleh 13 orang, Budha dianut oleh 967 orang, dan terdapat kepercayaan lain yang dianut oleh 293 orang. Selengkapnya baca BPS Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus dalam Angka 2020* (Kudus: BPS Kabupaten Kudus, 2020), 65.

116 Imam Khanafi, "Etos Gusjigang," dalam Afthonul Afif (Ed.), *Yang Asing di Kampung Sendiri: Kudus dalam Prosa Jurnalisme*, 160.

menjadi mayoritas, ia mau hidup berdampingan dan menjaga toleransi dengan penganut agama lain. Pada gilirannya, penganut agama lain pun merasa nyaman hidup di kota yang dari namanya saja tampak islami.

Meskipun menjadi agama minoritas, umat Hindu merasa kerukunan umat beragama di Kudus cukup baik. Meskipun beda agama, mereka dapat hidup berdampingan secara damai. Diyah Ayu Fitriyani menggambarkan bagaimana umat Hindu yang meskipun hanya berjumlah belasan, tetapi mereka dapat melaksanakan ritual ibadahnya dengan tanpa gangguan. Memang tidak terdapat pura sebagai tempat ibadah umat Hindu di Kudus, akan tetapi hal itu bukan karena diskriminasi melainkan karena masalah administrasi kependudukan.[117]

Kerukunan juga tampak di Klenteng Hok Hien Bio di Kecamatan Jati, Kudus. Noor Syafaatul Udhma menggambarkan bagaimana klenteng tersebut dikunjungi oleh orang-orang keturunan China dari tiga kepercayaan berbeda, yaitu Konghucu, Tao, dan Buddha.[118]

Sementara Islakhul Muttaqin menggambarkan kerukunan yang terjadi di desa Rahwatu, Gebog, Kudus. Di sana umat Buddha membaur dengan penganut *Kejawen* dan umat Islam yang menjadi mayoritas. Ia menggambarkan bagaimana umat Islam ikut bergotong royong dalam pembangunan Vihara Giri Kusala. Demikian halnya ketika Hari Raya idul Fitri, tidak sedikit pemeluk Buddha yang memeriahkannya dengan ikut bertakbiran. Ketika ada umat Islam yang wafat, umat Buddha secara sukarela membaur dengan umat Islam untuk mengucapkan bela sungkawa, bahkan ikut mendoakan dan

---

117 Selengkapnya baca Diyah Ayu Fitriyani, "Yang Bertahan Karena Menerima Keterbatasan," dalam Afthonul Afif dan Zakki Amali (Ed.), *Akankah Kami Menjadi Kita?* (Kudus: Parist Penerbit, 2019), 52-71.

118 Selengkapnya baca Noor Syafaatul Udhma, "Tiga Berbeda di Klenteng yang Sama," dalam Afthonul Afif dan Zakki Amali (Ed.), *Akankah Kami Menjadi Kita?*, 1-34.

datang dalam acara tahlilan tujuh hari hingga empat puluh hari.[119]

Potret-potret kerukunan umat beragama sebagaimana di atas di satu sisi tentu baik untuk keberlangsungan hidup secara damai bagi warga Kudus. Mereka menjunjung sikap toleransi satu sama lain. Mereka mampu mempraktikkan hidup berdampingan secara rukun. Islam sebagai agama mayoritas pun mampu memberi teladan kerukunan dan ruang bagi penganut agama lain untuk menjalankan ajarannya tanpa diskriminasi. Namun, di sisi lain, keharmonisan hidup antarpemeluk agama ini jangan sampai melebihi batas-batas yang dibolehkan agama. Dalam hal ini adalah mencampuradukkan urusan akidah dan peribadatan.

Poin terakhir inilah yang mendapatkan perhatian Muhammad Sya'roni. Sehingga ketika pengajian tafsirnya sampai pada pembahasan Q.S. al-Kāfirūn [109], ia lantas memberi penekanan pada sisi tersebut. Bahwa kerukunan yang ia istilahkan dengan "kerukunan agama" ini dilarang dalam Islam. Memang ia sangat menyerukan kepada jamaahnya agar hidup rukun berdampingan dengan penganut agama lain, tapi tidak dalam hal urusan akidah dan ibadah.

Di sisi lain, Muhammad Sya'roni merasa perlu memperjelas batasan kerukunan antarpemeluk agama ini karena di kalangan akar rumput hal itu menjadi perselisihan satu sama lain. Tidak semua umat Islam di Kudus memiliki pengalaman hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain. Sehingga mereka yang tidak pernah bergaul intens dengan non-Muslim ini kadangkala antipati terhadap mereka hanya karena beda agama. Di samping itu, umat Islam di Kudus pun beraneka ragam dan berafiliasi kepada ormas Islam yang berbeda-beda. Ada yang

---

119 Selengkapnya baca Islakhul Muttaqin, "Dari Kejawen Menjadi Buddha," dalam Afthonul Afif dan Zakki Amali (Ed.), *Akankah Kami Menjadi Kita?*, 71-96.

mempraktikkan kerukunan umat beragama secara ketat, ada pula yang agak longgar. Dalam konteks inilah uraian tafsir lisan Muhammad Sya'roni menemukan relevansinya. Sehingga ia di sela-sela penafsiran Q.S. al-Kāfirūn [109] ini mengatakan:

> *Dadi genah ngono lho. Dadi wong sing podo geger niku podo durung genah. Ngko nek wis digenahno kan trimo. Mulane ora usah podo geger-gegeran. Diluruske wae.*[120]

Terjemahan:

> Jadi biar jelas. Mereka yang berselisih dalam urusan kerukunan karena belum mendapatkan kejelasan. Nanti kalau dijelaskan mereka dapat memahami dan menerimanya. Karenanya tidak perlu diperselisihkan. Dijelaskan saja.

Dari uraian tafsirnya, Muhammad Sya'roni berharap para jamaahnya menjadi agen-agen kerukunan sekaligus memiliki wawasan tentang batas-batas kerukunan umat beragama. Ia berharap mereka juga dapat menyebarkan pemahamannya kepada orang lain di sekitarnya. Atau dengan kata lain mereka menjadi penyambung lidah ideologi kerukunan yang diyakini oleh Muhammad Sya'roni.

Demikian uraian tentang analisis wacana tafsir-*tanzīlī* Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan antarumat beragama. Dari analisis di atas terlihat bahwa ia melakukan kontekstualisasi *(tanzīl)* penafsirannya untuk mengedukasi dan mengajak para jamaahnya untuk menciptakan kerukunan intern umat Islam maupun kerukunan antarumat beragama.

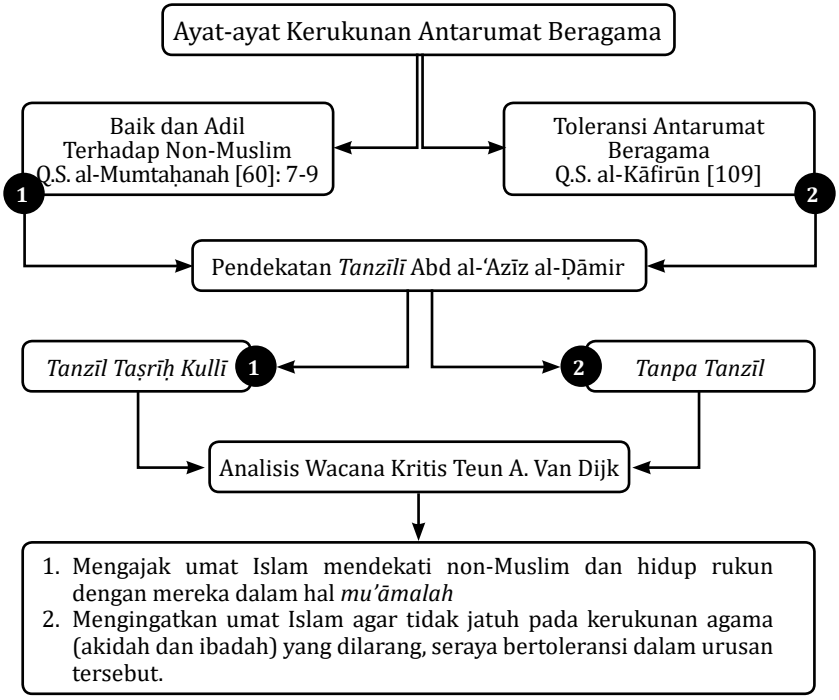
Tafsir Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9 dan Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 dipakai oleh Muhammad Sya'roni untuk mengajak para jamaahnya menciptakan kerukunan antarumat beragama. Ia menyadari bahwa masyarakat Kudus ataupun Indonesia secara umum adalah masyarakat yang plural dan memiliki

---

120 Selengkapnya simak rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

latar belakang agama yang beragam. Karenanya, kerukunan antarumat beragama menjadi niscaya untuk menghindari perpecahan dan permusuhan. Melalui penjelasan ayat dan hadis serta teladan para wali, ia berharap masyarakat dapat mengaplikasikan kerukunan antarumat beragama. Namun di sisi lain, Muhammad Sya'roni mengingatkan umat Islam agar tidak masuk dalam wilayah kerukunan agama (akidah dan ibadah) yang dilarang.

Gambar 5.3. Ringkasan Tafsir-*Tanzīlī* Muhammad Sya'roni Ahmadi Terhadap Ayat-ayat Kerukunan Antarumat Beragama



Relevansi Kerukunan Antarumat Beragama Perspektif Muhammad Sya'roni Ahmadi dalam Wacana Kerukunan di Indonesia

Dari paparan deskriptif dan analitis mengenai penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap ayat-ayat kerukunan, tampak bagaimana ia mengarusutamakan perdamaian dan kerukunan dalam hal hubungan antarumat beragama. Ia mengajak umat Islam agar mendekati dan dapat hidup rukun dengan penganut agama lain dalam hal *mu'āmalah.* Ia menganut prinsip bahwa kerukunan antarumat beragama dalam urusan *mu'āmalah* dibolehkan, bahkan dianjurkan. Akan tetapi kerukunan umat beragama dalam urusan akidah dan ibadah hukumnya terlarang atau haram. Rincian dari prinsip ini dapat dikonfirmasi dalam beberapa kasus bagaimana ia memilah mana urusan yang berkaitan dengan *mu'āmalah* dan mana urusan yang berkaitan dengan akidah dan ibadah. Kedua prinsip di atas memiliki cantolan justifikasi baik dari al-Qur'an maupun teladan Nabi saw.

Dalam menyikapi ayat-ayat perang, Muhammad Sya'roni tetap berpegang pada pemahaman bahwa Islam adalah agama rahmat, menyejukkan serta senantiasa mengajak kerukunan. Islam tidak mengajarkan kekerasan ataupun radikalisme. Bahwa dalam al-Qur'an terdapat ayat perang maka hal itu benar adanya, namun ayat-ayat tersebut turun dalam konteks peperangan, sehingga ber-*istidlāl* (mengambil dalil) dengan ayat ini untuk membunuh non-Muslim dalam kondisi damai tidak dibenarkan. Untuk itulah, terdapat klasifikasi jenis kafir *ḥarbī* yang memerangi Islam, sehingga kafir jenis ini boleh dibalas dengan memerangi mereka. Namun di sisi lain, terdapat kafir *dhimmī* yang tidak memerangi Islam, maka terhadap kafir jenis ini, seperti juga non-Muslim yang ada di Indonesia, mereka tidak boleh diperangi. Memeranginya sama halnya memusuhi Nabi saw.

Dalam memahami ayat perang, Muhammad Sya'roni menganjurkan agar tidak sepotong dan tanpa dikaitkan dengan ayat-ayat kerukunan. Pemahaman sepotong yang hanya berbasis ayat perang hanya akan menghasilkan kesimpulan bahwa Islam identik dengan kekerasan. Dalam pemahamannya, memang benar Allah memerintahkan Nabi saw untuk bersikap keras kepada orang-orang kafir dan munafiq. Tetapi sifat rahmat dan lemah-lembut telah menguasainya, sehingga ia tidak dapat bersikap keras terhadap mereka (lihat Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 159). Atas sifat tersebut, Allah malah memujinya bahwa itu adalah budi pekerti yang luhur (lihat Q.S. al-Qalam [68]: 4). Dengan demikian, Muhammad Sya'roni berkesimpulan bahwa keras terhadap non-Muslim dibolehkan dalam peperangan, tetapi bersikap ramah dan memaafkan itu lebih baik sebagaimana dicontohkan Nabi saw.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, konsep kerukunan yang dipahami Muhammad Sya'roni menemukan relevansinya. Sebagai negara majemuk, Indonesia memiliki potensi konflik yang harus dihindari demi persatuan. Memang, indeks kerukunan umat beragama di Indonesia paling mutakhir menunjukkan kondisi lebih baik, yakni 73,83%, ketimbang pada tahun sebelumnya.[121] Tetapi di situ masih ada ruang 26,17% potensi konflik yang meskipun dapat dikatakan kecil namun bisa berlanjut dan meningkat. Sengketa rumah ibadah yang kerap muncul dari tahun ke tahun, tuduhan sesat terhadap komunitas atau organisasi masyarakat (ormas) keagamaan, tindakan terorisme dengan cara pengeboman, hingga penodaan agama, adalah sedikit dari pengecualian kerukunan umat beragama di Indonesia. Belum lagi munculnya fenomena-fenomena memprihatinkan seperti praktik ujaran kebencian *(hatespeech)*

121 Sumber http://www.antaranews.com/berita/1205023/indeks-kerukunan-umat-beragama-naik, diakses pada tanggal 4 Juni 2020 pukul 22.00.

dan *bullying* terhadap sesama anak bangsa, baik intra maupun antarumat beragama. Ini merupakan bibit-bibit virus yang dapat menurunkan indeks kerukunan di Indonesia.

Hasil survei soal tren persepsi publik tentang demokrasi, korupsi, dan intoleransi yang dirilis oleh Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada tahun 2018 menunjukkan adanya peningkatan intoleransi umat beragama sejak 2016, khsusnya pasca Aksi Massa 212 pada 2 Desember 2016.[122] Mencermati hal ini, maka sudah sepatutnya persoalan kerukunan umat beragama menjadi perhatian oleh semua kalangan. Para pemangku kepentingan, khususnya para tokoh agama dalam Islam mesti mengambil peran sebagai mediator atau penengah dalam hal ini.

Ada beberapa alasan mengapa tokoh agama memiliki potensi yang menjanjikan untuk menjadi agen bina-damai atau penengah: 1) Ajaran agama yang mengedepankan bina-damai dan nirkekerasan mendorong tokoh agama untuk menjadi jembatan sekaligus *problem solver* antara dua kelompok yang berkonflik; 2) tokoh agama memiliki tanggung jawab sebagai pembawa pesan perdamaian bagi umatnya dan ketika umatnya berhubungan dengan umat dari kelompok agama lain; dan 3) tokoh agama memiliki pengaruh yang tidak dimiliki tokoh non-agama, sehingga ia tidak hanya bisa menengahi masalah-masalah terkait keagamaan, tapi juga masalah-masalah di luar keagamaan.[123]

Terkait hal kerukunan antarumat beragama di Indonesia, dalam beberapa kajian masih ditemukan beberapa kasus konflik

---

122 Sumber https://www.gatra.com/rubrik/nasional/348057-LSI:-Intoleransi-Umat- Beragama-Meningkat-3-Tahun-Terakhir. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 14.14. Di antara quisioner yang ditanyakan adalah jika non-Muslim membangun tempat ibadah di sekitar daerah yang didominasi warga Muslim. Hasilnya, sebanyak 52 responden mengaku keberatan.

123 Ihsan Ali-Fauzi, dkk., *Menggapai Kerukunan Umat Beragama: Buku Saku FKUB*, 36.

dan kekerasan yang muncul tahun ke tahun. Sengketa rumah ibadah misalnya, pada tahun 2010 misalnya terjadi sedikitnya 39 kasus rumah ibadah yang dipermasalahkan yang sebagian besar adalah gereja yang dipermasalahkan kelompok Muslim. Memang, 24 kasus (62%) di antaranya dikarenakan tidak (belum) adanya izin pendirian rumah ibadah tertentu, namun dalam 4 kasus (10%) lainnya telah mengantongi izin dan tetap dipersoalkan. Lebih disayangankan lagi, terdapat kekerasan fisik dalam 17 kasus (43%). Sengketa rumah ibadah ini ternyata masih terjadi pada tahun-tahun berikutnya.[124]

Pada konteks yang demikian, prinsip kerukunan yang dipahami Muhammad Sya'roni menjadi penting. Bahwa kerukunan umat beragama dalam urusan duniawi atau *mu'āmalah* diperbolehkan, bahkan dianjurkan. Sementara kerukunan umat beragama dalam urusan akidah dan ibadah terlarang atau haram. Melalui konsep ini, Muhammad Sya'roni seolah mengatakan bahwa silakan umat Islam bekerja sama dan saling membantu dengan penganut agama lain dalam hal duniawi, seperti jual beli, bertetangga, dan lain-lain.

Akan tetapi terdapat batasan yang tidak boleh dilangkahi oleh umat Islam, yaitu kerukunan dalam urusan akidah dan ibadah. Dalam hal yang terakhir ini umat Islam harus menghormati dan bertoleransi terhadap penganut agama lain. Maka dengan konsepsi kerukunan ini, semestinya umat Islam menghormati dan bertoleransi terhadap keyakinan dan aktifitas ibadah penganut agama lain, termasuk dalam urusan pendirian tempat ibadah.

---

124 Lebih lengkapnya baca Zainal Abidin Bagir, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies Sekolah Pascasarjana UGM, 2011). Bandingkan dengan Zainal Abidin Bagir, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies Sekolah Pascasarjana UGM, 2011).

Kasus lain konflik dan kekerasan berlatar agama di Indonesia adalah terorisme melalui cara pengeboman terhadap rumah ibadah ataupun markas kepolisian. Pada tahun 2017 misalnya, terjadi aksi bom di Kampung Melayu, penyerangan Polda Sumatera Utara, dan penusukan polisi di Masjid Faletehan. Sementara pada tahun 2018 terjadi ledakan bom di tiga gereja di Surabaya.[125]

Memang terdapat motivasi lain, selain ideologi, yang memicu tindakan pengeboman di Indonesia. Zulfi Mubarak menyebut dua faktor penting: *pertama,* lemahnya kekuatan kaum Muslim, yang oleh para tokoh kaum radikalis, dikarenakan kemerosotan moral para elit penguasa Muslim. Mereka menuduh elit penguasa ini sebagai boneka negara Barat. *Kedua,* pengakuan objektif kaum radikalis terhadap kemajuan dunia non-Muslim, baik di bidang ilmu pengetahuan, ekonomi, dan stabilitas politik. Sayangnya, kemajuan ini digunakan untuk mengekploitasi bangsa-bangsa lain di dunia.[126]

Akan tetapi, ideologi menempati peran yang cukup serius dalam menggerakkan teroris di Indonesia melakukan tindakan pengeboman. Dalam studinya, Scott Appleby menyebut bahwa kekerasan keagamaan terjadi ketika para pemimpin ekstremis agama tertentu, dalam reaksi mereka terhadap apa yang mereka pandang sebagai ketidakadilan dalam lingkungan struktural masyarakat, berhasil memanfaatkan argumen-argumen keagamaan untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap kelompok lain.[127]

---

125 Sumber https://www.viva.co.id/berita/ nasional/989792-catatan-terorisme-sepanjang-2017. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 00.05. Bandingkan dengan https://www.cnnindonesia. com/ nasional/20180513112239-12-297747/pengamat-sebut-kelompok-jad-dalang-bom- surabaya. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 00.10.

126 Zulfi Mubarak, "Fenomena Terorisme di Indonesia: Kajian Aspek Teologi, Ideologi dan Gerakan," dalam *SALAM Jurnal Studi Masyarakat Islam,* Volume 15 Nomor 2 Desember (2012), 250.

127 R. Scott. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence,*

Dari sini, penolakan keagamaan terhadap tindakan ektremisme dimungkinkan jika para pemimpin agama berhasil menumbuhkan militansi nirkekerasan *(non-violent militancy)*, baik sebagai norma agama maupun sebagai strategi untuk menentang dan mengatasi ketidakadilan dalam sebuah lingkungan struktural suatu masyarakat. Upaya-upaya perdamaian oleh agama terjadi ketika para pemeluk agama yang militan dan mau mendedikasikan diri mereka kepada sikap dan aksi-aksi tanpa kekerasan, memiliki kemampuan teknis dan profesional untuk mencegah, memberi sinyal awal, memerantarai dan melakukan unsur-unsur lain ke arah transformasi konflik dan kekerasan.[128]

Maka hal yang perlu diperhatikan oleh para tokoh agama adalah memberikan pemahaman keagamaan dan membangun narasi secara terus menerus bahwa Islam adalah agama damai. Nilai-nilai Islam, sebagaimana diungkap Abu-Nimer, sangat berpengaruh dalam berbagai strategi, hasil akhir, peran pihak ketiga (komite perdamaian), dan rangkaian ritual yang ditempuh dalam penyelesaian konflik. Nilai-nilai Islam yang diterapkan oleh komunitas Muslim pedesaan, perkotaan, maupun kesukuan, dalam upaya menyelesaikan konflik, mampu mencegah munculnya kekerasan serta menciptakan kehidupan yang harmoni dalam kebersamaan dan persatuan di antara komunitas-komunitas yang bermusuhan.[129]

---

and Reconcilliation (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), sebagaimana dikutip oleh Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari 'Imam dan Pastor'," dalam Ihsan Ali-Fauzi (Ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor"* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2017), 11-12.

128 Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari 'Imam dan Pastor'," dalam Ihsan Ali-Fauzi (Ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor",* 12.

129 Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* 143.

Pada titik inilah narasi kerukunan umat beragama yang dikampanyekan Muhammad Sya'roni menemukan relevansinya. Melalui pesan Islam damai yang disampaikannya hampir di setiap momen pengajian tafsirnya, ia berharap masyarakat Kudus pada khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya, memahami bahwa Islam tidak mengajarkan kekerasan. Ia berharap masyarakat menyadari dan memahami ajaran Islam secara benar.

Pada intinya, konsepsi kerukunan antarumat beragama yang dipahami oleh Muhammad Sya'roni dan disampaikan melalui pengajian tafsirnya sangat relevan terhadap problem dan wacana kerukunan di Indonesia. Hal itu dikarenakan apa yang disampaikannya bermula dari keresahan dan refleksi atas realitas kerukunan yang terjadi di Kudus pada khususnya, dan Indonesia pada umumnya. Sehingga, meskipun penafsirannya hanya dinikmati oleh jamaah yang berasal dari Kudus dan sekitarnya, namun substansinya ditujukan untuk umat Islam di Indonesia secara keseluruhan.

Secara umum, problem kerukunan antarumat beragama di Indonesia pada umumnya atau di Kudus pada khususnya, dapat dipetakan dalam tabel berikut:

Tabel 5.1. Kerukunan Antarumat Beragama

Problem Kerukunan	Uraian	Faktor yang Mempengaruhi Kerukunan Perspektif Muhammad Sya'roni
Realitas akan Pluralitas agama di Indonesia	Keberadaan akan agama yang plural di Indonesia secara otomatis membentuk jurang perbedaan antarpemeluknya. Secara psikologis, hal itu membuka potensi konflik antara satu penganut agama dengan penganut lain.	• Mengajak umat Islam untuk hidup rukun dengan penganut lain dalam urusan *mu'amalah,* bukan akidah ataupun ibadah, selama mereka tidak memusuhi atau memerangi umat Islam, sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9. Bahkan Muhammad Sya'roni menyerukan untuk memaafkan penganut agama lain yang awalnya memusuhi Islam, sebagaimana terinspirasi dari peristiwa *Fatḥ Makkah* yang disinggung oleh Q.S. al-Naṣr [110]. • Tidak menyampuradukkan urusan akidah dan ibadah antarpemeluk agama. Terkait hal itu, umat Islam mesti toleran dan menghormati non-Muslim sebagaimana tersirat dalam Q.S. al-Kāfirūn [110]. • Mengedukasi umat Islam dalam memilah rincian urusan *mu'āmalah* dan akidah-ibadah. Sehingga mereka dapat mempraktikkan hidup rukun secara tepat. • Memberikan pemahaman yang benar kepada umat bahwa Islam adalah agama rahmat, menyejukkan serta senantiasa mengajak kerukunan. Ideologi eksklusivisme absolut yang mengarah pada tindakan terorisme dilatarbelakangi oleh pemahaman ayat yang tidak tepat dan tidak komprehensif.
Sikap eksklusivisme absolut	Sikap ini muncul dari ideologi sebagian umat Islam Indonesia yang memandang penganut agama lain salah dan sesat, sehingga hal itu memicu kebencian dan permusuhan. Kebanyakan kasus-kasus terorisme dengan cara pengeboman yang terjadi di Indonesia adalah contoh dari kejahatan yang bermula dari sikap ini yang memunculkan rasa kebencian.	
Adanya ayat-ayat yang sepintas dan parsial menyeru Nabi saw untuk memerangi non-Muslim	Keberadaan ayat-ayat semacam ini turut melegitimasi ideologi kebencian terhadap non-Muslim. Hal itu dikarenakan kesalahan dalam memahami ayat-ayat tersebut serta menempatkannya tidak pada konteksnya.	
Berlebihan dalam memandang kerukunan umat beragama	Terdapat umat Islam di Kudus ataupun Indonesia umumnya yang masih awam dalam melihat kerukunan umat beragama. Sebagian mereka memandang ketidakbolehan hidup rukun dengan non-Muslim secara mutlak. Di sisi lain, terdapat sebagian dari mereka yang berlebihan mempraktikkan kerukunan hingga menyampuradukkan masalah akidah dan ibadah. Sikap seperti ini justru menyederai agama Islam itu sendiri. Karena bagaimanapun, agama-agama yang ada di Indonesia berbeda dari segi akidah maupun praktik ibadah. Sehingga tidak dibenarkan menyampuradukkan urusan tersebut.	

Bab VI
Penutup

Kesimpulan

Dari analisis tafsir ayat-ayat kerukunan di atas ditemukan bahwa Muhammad Sya'roni melakukan gerak *tanzīl* (kontekstualisasi) hampir di seluruh ayat yang penulis teliti. Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6 yang berisi tentang seruan melakukan *tabāyun* (klarifikasi) atas berita atau isu yang beredar di-*tanzīl*-kan oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi dengan mengklarifikasi pendapat tentang keyakinan turunnya *laylat al-qadr* pada malam 27 Ramadan. Ia juga mengklarifikasi *(tabāyun)* status cerita dalam buku bacaan zaman penjajahan Belanda yang memuat kisah tentang *laylat al-qadr* yang diidentikkan dengan Modin.

Sementara Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 yang berisi tentang perintah untuk mendamaikan dua orang atau kelompok yang sedang bertikai di-*tanzīl*-kan oleh Muhammad Sya'roni dengan mendudukkan perselisihan terkait pemahaman kata "wal-'āfīna" dalam Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 134. Menjadikan perselisihan pemahaman kata "wal-'āfīna" sebagai *tanzīl* Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9 memang tampak sepele. Akan tetapi penulis melihat bahwa dari situ, Muhammad Sya'roni ingin mengatakan bahwa perselisihan bisa bermula dari hal yang sederhana. Untuk mendamaikannya jangan menunggu perselisihan membesar terlebih dahulu.

Melalui ayat-ayat tersebut, Muhammad Sya'roni mengajak umat Islam, apapun ormasnya, untuk hidup rukun dalam perbedaan masalah *furū'* (cabang). Melalui prinsip *tabāyun*, ia ingin menciptakan kerukunan intern umat Islam. Dalam

amatannya, perselisihan yang selama ini terjadi antarumat Islam, khususnya antara penganut NU dan Muhammadiyah, dalam hal tuntunan ibadah seperti qunut, jumlah rakaat tarawih, dan lain-lain, hal itu lebih banyak disebabkan karena ketidaktahuan sejarah, dalil, ataupun landasan. Sehingga cara yang dapat ditempuh untuk merukunkan antarkeduanya adalah dengan melakukan *tabāyun.*

Pada intinya, dari tafsir ayat-ayat kerukunan intern umat seagama yang dianalisis, penulis melihat adanya pengarusutamaan Muhammad Sya'roni untuk melakukan bina-damai dalam kerukunan sesama umat Islam. Upaya tersebut ditempuh melalui pendamaian perselisihan dalam masalah *khilāfiyah* antara NU dan Muhammadiyyah. Cara yang digunakan adalah dengan mengklarifikasi *(tabāyun)* secara objektif.

Selanjutnya, dari analisis penafsiran ayat-ayat kerukunan antarumat beragama ditemukan bahwa Muhammad Sya'roni melakukan gerak *tanzīl* (kontekstualisasi) hanya pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 saja. Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 yang berisi tentang kebolehan berbuat baik dengan non-Muslim yang juga baik kepada Islam di-*tanzīl*-kan dengan kisah Raden Rahmat atau Sunan Ampel yang "besanan" dengan Raja Brawijaya yang notabenenya beragama Budha. Raden Rahmat menikahkan putrinya dengan Raden Patah yang merupakan putra dari Raja Brawijaya. Menurut Muhammad Sya'roni, hal itu meniru Nabi saw yang "besanan" dengan Ābū Ṭālib.

Muhammad Sya'roni menguraikan kisah tersebut sebagai ajakan kepada jamaahnya agar bisa hidup rukun dengan non-Muslim dalam urusan *mu'āmalah*. Di sisi lain, *tanzīl* ini menjadi kritik bagi sebagian kelompok radikal yang membenci dan memusuhi non-Muslim hanya karena beda agama, hingga membunuhnya. Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, hal itu bertentangan dengan ajaran Islam. Ia berharap umat Islam menampakkan keramahannya dan mendekati non-Muslim.

Adapun Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6 yang berisi tentang larangan kerukunan dalam urusan akidah dan ibadah, tidak di -*tanzīl*-kan oleh Muhammad Sya'roni. Ia hanya memberi contoh bahwa yang dilarang adalah kompromi dalam akidah dan ibadah, seperti misalnya orang Islam Kudus melakukan kebaktian di gereja, dan sebaliknya umat Kristiani melaksanakan salat Jum'at di Masjid Menara. Namun dari penafsiran surah tersebut, penulis melihat bahwa Muhammad Sya'roni memberikan penekanan agar umat Islam dapat hidup rukun dengan non-Muslim dalam urusan *mu'āmalah* serta tidak kebablasan dalam hal akidah dan ibadah. Dalam hal yang terakhir ini berlaku prinsip toleransi beragama.

Konsepsi kerukunan umat beragama yang dipahami oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi dan disampaikan melalui pengajian tafsirnya sangat relevan dalam problem dan wacana kerukunan di Indonesia. Hal itu dikarenakan apa yang disampaikannya bermula dari keresahan dan refleksi atas realitas kerukunan yang terjadi di Kudus pada khususnya, dan Indonesia pada umumnya. Sehingga, meskipun penafsirannya hanya dinikmati oleh jamaah yang berasal dari Kudus dan sekitarnya, namun substansinya ditujukan kepada umat Islam di Indonesia secara keseluruhan.

Dari seluruh uraian di atas, dapat ditarik tesis statemen bahwa Islam adalah agama rahmat (kasih sayang) yang mengajarkan kerukunan dan perdamaian, baik untuk sesama umat Islam ataupun dengan non-Muslim.

Saran dan Rekomendasi

Pemahaman tentang ayat-ayat kerukunan masih sangat dibutuhkan bagi umat Islam di Indonesia. Hal itu karena masih adanya kelompok-kelompok radikal yang tidak hanya membenci dan memusuhi orang yang beda agama, tetapi juga orang yang seagama namun beda paham.

Pemahaman tentang ayat-ayat kerukunan ini tidak hanya tertuang dalam literatur tafsir yang terbukukan. Pada zaman ini, tafsir yang berbasis lisan justru lebih ramai dan banyak jumlahnya. Sayangnya, tafsir lisan ini belum banyak dipertimbangkan untuk diteliti. Padahal, dari tafsir-tafsir lisan ini ditemukan banyak kebaruan dan kontekstualisasi yang menjadi pembeda dari tafsir lainnya.

Penelitian ini hanya fokus pada analisis wacana tafsir-*tanzīlī* Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan. Masih banyak aspek yang bisa digali dan diteliti bagi para peneliti selanjutnya, seperti mengukur seberapa besar dampak penafsiran Muhammad Sya'roni dalam membangun kerukunan umat beragama di Kudus, atau mengenai aplikasi *tanzīlī* dalam penafsiran-penafsirannya secara meneyeluruh.

Adapun secara praktis, temuan kajian ini dapat digunakan oleh masyarakat umum, terutama para tokoh agama, sebagai pendekatan dalam melakukan upaya bina-damai dalam mewujudkan kerukunan antarumat beragama di daerah lain di Indonesia.

Daftar Pustaka

Literatur Buku

al-Qur'ān al-Karīm, Kudus: Menara Kudus, 1974.

A. Mujib, dkk., *Intelektualisme Pesantren,* Mastuki HS dan M Ishom el-Saha (Ed.), Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, t.tp.: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.

Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ,* Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H.

Abu-Nimer, Mohammed, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik,* terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Khairil Azhar, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.

Afif, Afthonul (Ed.), *Yang Asing di Kampung Sendiri: Kudus dalam Prosa Jurnalisme,* Kudus: Parist Penerbit, 2018.

Afif, Afthonul dan Zakki Amali (Ed.), *Akankah Kami Menjadi Kita?* Kudus: Parist Penerbit, 2019.

Ahmad, Zainal Abidin, *Piagam Nabi Muhammad,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Ahmadi, Muhammad Sya'roni, *al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah,* t.tp: t.p., t.th.

_____, *al-Qirā'ah al-'Aṣriyyah li al-Madrasah Qudsiyyah,* t.tp: t.p., t.th.

_____, *al-Taṣrīḥ al-Yasīr fī 'Ilm al-Tafsīr,* t.tp.: t.p., t.th.

_____, *Fayḍ al-Asānī 'alā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī,* t.tp: t.p., t.th.

_____, *Tarjamah al-Sullam al-Munawraq fī 'Ilm al-Manṭiq,* Kudus:

t.p., t.th.

_____, *Tarjamah Tashīl al-Ṭuruqāt li Naẓm al-Waraqāt fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* t.tp: t.p., t.th.

al-'Umarī, Akram Ḍiyā', *al-Sīrah al-Nabawiyyah al-Ṣaḥīḥah,* Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1994.

al-Baghdādī, al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H.

al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah,* Kairo: Dār al- Salām, 2017.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* t.tp.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.

al-Ḍāmir, Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq,* Dubai: Jā'izah Dubay al-Dawliyyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2007.

Al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl,* t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.

al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya,* Terj. Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002.

al-Ghummāri, Abdullah Muḥammad al-Ṣiddīq, *Bida' al-Tafāsīr,* Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1965.

al-Ghummārī, Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṣiddīq, *Muṭābaqah al-Ikhtirā'āt al-'Aṣriyyah limā Akhbara bihī Sayyid al-Bariyyah,* Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1978.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Meaning of the Holy Qur'an,* Brentwood: Amana Corporation, 1991.

Ali-Fauzi, Ihsan (Ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor,"* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2017.

Ali-Fauzi, Ihsan, dkk., *Agama, Kerukunan, dan Binadamai di Indonesia: Modul Lokakarya Penyuluh Agama,* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2018.

_____, *Menggapai Kerukunan Umat Beragama: Buku Saku FKUB,* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), 2018.

al-Jawziyah, Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād,* Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām,* Kairo: Dār al-Shurūq, 1997.

Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1435 H.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghayb,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Raḥmān, Ā'isha 'Abd, *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān,* Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1978.

al-Raysūnī, Quṭb, *al-Naṣ al-Qur'ānī Min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Ufuq al-Tadabbur,* Maroko: Manshūrāt Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2010.

al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* t.tp.: Dār al-Mawāhib al-Islāmiyah, 2016.

al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn,* Surabaya: Dār al-'Ilm, t.th.

al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥman, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah,* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985.

al-Sibā'ī, Muṣṭafā, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī,* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1982.

_____, *Min Rawa'ī' Haḍarātinā,* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999.

al-Subkī, Tāj al-Dīn, *al-Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā,* t.tp.: Ḥajr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1413 H.

al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān,* Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 2000.

al-Tuwayjirī, 'Abd al-'Azīz ibn Uthmān, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayn al-Adyān fī Ufuq al-Qarn 21,* Rabat: Maṭba'ah ISESCO, 1998.

al-Waḥidī, 'Alī ibn Aḥmad, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān,* Taḥqīq: Kamāl Basyūnī Zaghlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H.

al-Zuḥaylī, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1418 H.

_____, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Appleby, R. Scott., *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconcilliation,* Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Badara, Aris, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media,* Jakarta: Kencana, 2014.

Bagir, Zainal Abidin, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010,* Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies Sekolah Pascasarjana UGM, 2011.

_____, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011,* Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies Sekolah Pascasarjana UGM, 2011.

BPS Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus dalam Angka 2020,* Kudus: BPS Kabupaten Kudus, 2020.

Brocelman, Carl (Ed.), *History of the Islamic Peoples,* London: Routledge and Keagen Paul, 1974.

Chambert-Loir, Henri dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam,* Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Connolly, Peter (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKIS, 2002.

Darma, Yoce Aliah, *Analisis Wacana Kritis,* Bandung: Yrama Widya, 2013.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren,* Jakarta: LP3ES, 2015.

Dimyathi, Muhammad Afifuddin, *'Ilm al-Tafsīr Uṣūluhū wa Manāhijuhū,* Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016.

Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media,* Yogyakarta: LKiS, 2011.

Esack, Farid, *Membebaskan yang Tertindas,* terj. Watung A. Budiman, Bandung: Penerbit Mizan, 2000.

_____, *Qur'ān, Liberation, and Pluralism,* Oxford: Oneworld, 1997.

al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya,* Terj. Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Geertz, Clifford, *After The Fact: Dua Negeri Empat Dasawarsa, Satu Antropolog,* Yogyakarta: LKIS, 1998.

Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013.

Hana, Mc. Mifrohul, dkk., *Jejak Ulama Nusantara,* Kudus: Aqila Kuds, 2017.

Hanafi, Hasan, *al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr,* Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.

Hanafi, Muchlis M., dkk., *Komunikasi dan Informasi (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.

_____, *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir al-Qur'an Tematik),* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2008.

Harahap, Syahrin, *Teologi Kerukunan,* Jakarta: Prenada, 2011.

Hashmi, Sohail H. (Ed.), *Islamic Political Ethic: Civil Society, Pluralism, and Conflict,* Princeton: Princeton University Press, 2002.

Husaini dan Purnomo Setiady Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial,* Jakarta: Bumi Aksara, 2006.

Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah,* Beirut: Dār al-Jayl, 1411 H.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.

Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid,* Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

Ibn Sa'ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Beirut: Dār Ṣādir, 1968.

Imārah, Muḥammad, *al-'Aṭā' al-Ḥaḍarī li al-Islām,* Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2004.

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner,* Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Kepel, Gilles, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World,* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1993.

Kipp, Rita Smith, *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion and Class in an Indonesian Society,* Michigan: Univ. of Michigan Press, 1993.

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

Krisna, Banyu Adji, *Ensiklopedi Raja-raja Jawa,* Yogyakarta: Araska, 2011.

Kuntowijoyo, "Pengantar" dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya al-Qur'an,* Jakarta: Gramedia, 2000.

Latif, Yudi dan Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan, Politik Wacana di Panggung Orde Baru,* Bandung: Mizan, 1996.

Lewis, Baernard, *Kemelut Peradaban Kristen, Islam, dan Yahudi,* Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.

Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia,* Terj. Winarsih Partaningrat Arifin, dkk., Jakarta: Gramedia, 1996.

Mahfudhon, Ulin Nuha, *Ramadan Bersama Nabi Saw,* Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ,* Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2011.

Mas'ud, Abdurrahman, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus),* Yogyakarta: Penerbit Gama Media, 2013.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.

Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.

Mustafa, Bisri, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz,* Kudus: Menara Kudus, t.th.

_____, *Tārīkh al-Awliyā': Tārīkh Walisongo,* Kudus: Menara Kudus, t.th.

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012.

_____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011), 32.

Nardin, Terry (Ed.) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives,* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Paige, Glenn, dkk. (Ed.), *Islam and Nonviolence,* Honolulu: Centre for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 1993.

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Riḍā, Muḥammad Rashīd, *al-Waḥy al-Muḥammadī,* Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1960.

Sachedina, Abdolaziz, *Kesetaraan Kaum Beriman,* terj. Satrio Wahono, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

_____, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism,* New York: Oxford University Press, 2001.

Saeed, Abdullah, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas al-Qur'an,* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.

Salam, Solichin, *Kudus Purbakala dalam Perjuangan Islam,* Kudus: Menara Kudus, 1977.

Sedyawati, Edi, dkk., *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum,* Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

al-Shāṭibi, Ibrāhīm ibn Mūsā>, *al-Muwāfaqāt,* t.tp.: Dār Ibn 'Affān, 1997.

Shihab, M. Quraish, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan,* Ciputat: Lentera Hati, 2018.

_____, *Kaidah Tafsir,* Ciputat: Lentera Hati, 2015.

_____, *Membaca Sirah Nabi Muhammad,* Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2018.

_____, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, Ciputat: Lentera Hati, 2017.

Sobur, Aleks, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Soediman, *Chandi Laradjonggrang at a Glance,* Yogyakarta: Kanasius, 1969.

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D,* Bandung: Alfabeta, 2017.

Sugono, Dendy, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

al-Ṭayyār, Musā'id, *Maqālāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl al-Tafsīr,* Saudi Arabia: Dār al-Muḥaddith, 1425 H.

Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2,* London: Sage Publication, 1997.

Ulum, Raudatul dan Budiyono (Ed.), *[Survey] Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2015,* Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2016.

Wahab, Abdul Jamil, *Harmoni di Negeri Seribu Agama,* Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015.

Watt, W. Motogmery, *Muhammad at Medina,* New York: Oxford at The Clarendon Press, 1953.

_____, *Muhammad et Mecca,* New York: Oxford at The Clarendon Press, 1953.

Yaqub, Ali Mustafa, *Islam Between War and Peace,* Ciputat: Maktabah Darus- Sunnah, 2016.

_____, *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

_____, *Toleransi Antar Umat Beragama,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.

Sumber Jurnal dan Majalah

Adam, Abaker Abdelbanat, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ẓilāl al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.3, No.1, (2017).

al-Fāyiz, Wafā' bint Ṣāliḥ, "al-Tasāmuḥ wa Atharuhu fī Tarsīḥ al-Amn al-Ijtimā'ī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Majallah Tadabbur,* Vol.II, (2017).

Alfandi, M., "Prasangka: Potensi Pemicu Konflik Internal Umat Islam," dalam *Walisongo,* Vol.21, No.1, Mei, (2013).

Alwi HS, Muh., "Perbandingan Tafsir Tulis dan Lisan M. Quraish Shihab Tentang Q.S. al-Qalam dalam Tafsir al-Misbah (Analisis Ciri Kelisanan Aditif Alih-Alih Subordinatif)," dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol.18, No.1, Januari-Juni (2019).

Anwar, Hamdani, "Mengenal Tafsir Rasulullah," dalam *Nida' al-Qur'an,* Vol.3, No.1, Juni (2018).

Asif, Muhammad, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsīr al-Ibrīz Karya Bisri Mustafa," dalam *Suhuf: Jurnal Kajian al-Qur'an,* Vol.9, Nomor 2, Desember 2016.

Azra, Azyumardi, "The Use and Abuse of Qur'anic Verses in Contemporary Indonesian Politics," dalam Abdullah Saeed (Ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia,* London: Oxford University Press, 2005.

Baihaki, Egi Sukma, "Konflik Internal Umat Islam Antara Warisan Sejarah dan Harapan Masa Depan," dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan,* Vol.6, No.1, (2018)

Boukhibra, Rachida, "al-Ta'āyush al-Silmī fī Ḍau' al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR),* Vol.4, No.1, (2018).

Dinata, Muhamad Ridho, "Konsep Toleransi Beragama dalam Tafsir al-Qur'an Tematik Karya Tim Departemen Agama Republik Indonesia," dalam *Esensia,* Vol.XIII, No.1 (2012).

Dunn, Michael, "Revitalist Islam and Democrcy: Thinking about the Algerian Quandary," dalam *Middle East Policy,* 1.2, (1992).

Gusmian, Islah, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M," dalam *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis,* Vol. 5, No. 2, Desember {(2015).

_____, "Karakteristik Naskah *Terjemahan al-Qur'an Pegon* Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta," dalam *Ṣuḥuf,* Vol. 5, No. 1, (2012).

_____, "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma,* Vol.24, No.1, Januari (2015), 7.

Halimatusa'diah, "Peranan Modal Kultural dan Struktural dalam Menciptakan Kerukunan Antarumat Beragama di Bali," dalam *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius,* Vol. 17, Januari-Juni (2018).

Hasan, Moh Abdul Kholiq, "Merajut Kerukunan dalam Keragaman Agama di Indonesia (Perspektif Nilai-Nilai al-

Qur'an)," dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1 (2013).

Kaltsum, Lilik Ummi, "Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis al-Qur'an," dalam *ISLAMICA*, Vol. 5, No. 2, (2011).

Mubarak, Zulfi, "Fenomena Terorisme di Indonesia: Kajian Aspek Teologi, Ideologi dan Gerakan," dalam *SALAM Jurnal Studi Masyarakat Islam,* Volume 15 Nomor 2 Desember (2012).

Muthaliff, Mohamed Mihlar Abdul, dkk., "Religous Harmony and Peaceful Co-Existence: A Quranic Perspective," dalam *Journal al-'Abqari,* Vol.7, (2016).

Ngationo, Ana, "Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak Pada Tahun 1478-1518," dalam *Kalpataru,* Vol.4, Nomor 1, Juli (2018).

Rahman, Fazlur, "Interpreting The Qur'an," dalam *Inquiry*, vol.3, No.5.

Ritajuddiroyah, Alifah, "Menemukan Toleransi dalam Tafsir Fī Ẓilāl al-Qur'ān," dalam *Ṣuḥuf,* Vol.9, No.1 (2016).

Salamat, Patchrathanyarasm, "The Quranic Concept of Peace and Humanity," dalam *MANUSYA: Journal of Humanities,* Special Issue No.16, (2008).

Setiawan, Nur Kholis, "Urgensi Tafsir dalam Konteks Keindonesiaan dan Pola Pendekatan Tematik Kombinatif," dalam *Tasamuh,* vol.4, No.2 (2012).

Tajuddin, Yuliyatun, "Sumber Daya Manusia dan Konflik Sosial dalam Organisasi Keagamaan (Analisis Fenomena Konflik Komunitas NU dan Muhammadiyah)," dalam *TADBIR,* Vol. 1, No. 1, Juni, (2016).

Wahyuddin, Wawan dan Hanafi, "Message of Peace in the Teaching of Islam," dalam *ALQALAM,* Vol.33, No.2 (Juli-Desember 2016).

Welch, Alford T., "Studies in Qur'an and Tafsir," dalam *JAAR,* Vol. 47, (1979).

Sumber Disertasi, Tesis, dan Skripsi

Athiyah, Ainul, *"Tafsir Surat al-Fatihah KH. Sya'roni Ahmadi: Studi Tentang Metode Pelisanan dan Penafsiran al-Qur'an,"* Skripsi, Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir IAIN Surakarta, 2018.

Franda, Iren, *"Interfaith Dialogue and Religious Peacebuilding in the Middle East,"* Tesis, Faculty of Theology Uppsala University, Swedia, 2016.

Isnan, Farid, Farid Isnan, *"Naqd Ṣaḥīḥ Maṣādir al-Aḥādīth fī Kitāb al-Farā'id al-Saniyyah wa al-Durar al-Bahiyyah li al-Shaykh al-Ḥājj Sha'rānī Aḥmadī al-Qudsī wa Bayān al-Istidlāl Bihā,"* Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, Semarang, 2015.

M. N. Ahla AN, *"Peran Pengajian Jum'at Fajar oleh K.H. Sya'roni Ahmadi di Masjid Menara Kudus Terhadap Konflik Masyarakat Muhammadiyah dan NU di Kudus,"* Skripsi, Prodi Sosiologi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014.

Nafisatuzzahro', *"Tafsir al-Qur'an Audiovisual di Cybermedia: Kajian Terhadap Tafsir al-Qur'an di YouTube dan Implikasinya Terhadap Studi al-Qur'an dan Tafsir,"* Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016.

Sumber Internet

Djarum, "About Us," diakses dari http://www.djarum.com/about, tanggal 7 April 2020.

http://www.antaranews.com/berita/1205023/indeks-kerukunan-umat-beragama-naik, diakses pada tanggal 4 Juni 2020 pukul 22.00.

https://id.oxforddictionaries.com/translate/indonesian-english/ kerukunan, pada tanggal 7 Januari 2019 pukul 15.02

https://www.cnnindonesia. com/nasional/20180513112239-12-297747/pengamat-sebut-kelompok-jad-dalang-bom-surabaya. Diakses pada

tanggal 4 Januari 2019 pukul 00.10.

https://www.gatra.com/rubrik/nasional/348057-LSI:-Intoleransi-Umat- Beragama-Meningkat-3-Tahun-Terakhir. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 14.14.

https://www.viva.co.id/berita/ nasional/989792-catatan-terorisme-sepanjang-2017. Diakses pada tanggal 4 Januari 2019 pukul 00.05. \

Irawan, Irsad Ade, "Pergeseran Orientasi Terorisme di Indonesia 2000-2018," diakses dari http://kumparan.com/amp/erucakra-garuda-nusantara/pergeseran-orientasi-terorisme-di-indonesia-2000-2018, pada tanggal 5 April 2020.

Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2016 Naik," diakses dari https://www2.kemenag.go.id/berita/470394/ indeks-kerukunan-umat-beragama-2016-naik, pada tanggal 3 Januari 2019 pukul 23.19.

Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2017 Kategori Baik," diakses dari https://kemenag.go.id/berita/read/ 507241/indeks-kerukunan-umat-beragama-di-indonesia-tahun-2017-kategori-baik, pada tanggal 3 Januari 2019 pukul 23.21.

Kompas, "Pemerintah Tetapkan Awal Ramadhan Sabtu, 21 Juli 2012, diakses dari https://nasional.kompas.com/read/2012/07/20/03072193/pemerintah. tetapkan. awal.ramadhan.sabtu.21.juli.2012, pada tanggal 5 April 2020.

Lukman Hakim Saifuddin, di akun twitternya tertanggal 30 Januari 2016.

Muhammadiyah, "Sejarah Masuknya Muhammadiyah ke Kabupaten Kudus," diakses dari http://www.muhammadiyah.or.id/id/news/print/5001/sejarah-masuknya-muhammadiyah-ke-kabupaten-kudus.html,

pada tanggal 26 November 2019, pukul 23.18 WIB.

Nahdlatul Ulama, *Inilah Susunan Lengkap Pengurus PBNU 2015-2020,* diakses dari http://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020, pada tanggal 20 Agustus 2018.

Qudsiyyah, "Struktur Organisasi," sumber http://qudsiyyah.com/category/2-madrasah/5-struktur-organisasi/, diakses pada tanggal 5 Oktober 2019 pukul 21:45.

Shihab, M. Quraish, "Persaudaraan Kemanusiaan: Tantangan dan Kesempatan," dalam Konferensi Internasional untuk Persaudaraan Kemanusiaan di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, 3-5 Februari 2019. Sumber: https://bincangsyariah.com/kalam/isi-pidato-lengkap-prof-quraish-shihab-di-konferensi-persaudaraan-kemanusiaan-abu-dhabi/, diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

Sumber Rekaman

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 107 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 255-256 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 255-256 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Baqarah [2]: 6-9, oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 27 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Fātiḥah [1]: 1-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 1-5 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://

mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9-11 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Kāfirūn [109] oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Al-Naṣr [110]: 1-3 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Muḥammad [47]: 1-4 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [109]: 13 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Mumtaḥanah [60]: 7-9 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman Pengajian Tafsir Q.S. Yāsīn [36]: 78-83 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi, diunduh dari http://mushollarapi.blogspot.co.id pada tanggal 28 Juli 2017.

Rekaman wawancara dengan M. Yusrul Hana, putra Muhammad Sya'roni Ahmadi, pada tanggal 18 April 2019 di kediamannya di Kajeksan, Kudus.

Sumber Lain

Aplikasi Qur'an Kemenag in Microsoft Word.

Catatan Pribadi Pengajian Tafsir Q.S. al-Nūr [24]: 36 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi pada tanggal 3 Februari 2010 di Masjid al-Aqsha Menara Kudus.

Catatan Pribadi Pengajian Tafsir Q.S. al-Nūr [24]: 39 oleh Muhammad Sya'roni Ahmadi pada tanggal 3 Februari 2010 di Masjid al-Aqsha Menara Kudus.

Gusmian, Islah, "Dialektika al-Qur'an dan Budaya Lokal: Menyingkap Nalar Tafsir al-Qur'an Nusantara," disampaikan dalam Diskusi Bulanan Kajian Membumikan al-Qur'an yang diselenggarakan oleh Pusat Studi al-Qur'an Jakarta pada Kamis, 28 Februari 2019.

Lampiran-Lampiran

Transkrip Rekaman Tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَاۤءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ

Ayat meniko gusti Alllah nerangake, nanggapi berita-berita sing disampaiake deneng wong fasiq-fasiq. Wong fasiq niku sing dimaksud wong Islam tapi sembrono, wani ngalakoni doso gede. Wong Islam tapi wani nglakoni zino, dakwo zino, minum, lan liya-liyane. Pokoke sembrono. Fasiq benten kalih munafiq. Nek munafiq iku wong Islam jabane, tapi kafir-buas batine. Nek fasiq iku wong Islam sing sembrono; wani nglakoni doso gede. Carane terang-terangan, koyok wani dadi bandar togel. Al-Qur'an niki mengingetake dateng kito umat Islam. Isine yoiku nek ono berita, sing berita'ake kok wong fasiq, ojo podo kesusu percoyo. Coro istilahe wong saiki dicek disek.

Riwayate wonten tiyang sing namine Walid. Walid niku diutus kanjeng Nabi, didawuhi lungo marang pantan Banil Musṭaliq, didawuhi kon narik zakate. Sing dawuh kanjeng Nabi. Walid iku karo pantan Banil Musṭaliq rodo tegang lan tau tukaran. De'e gak wani moro. Wis gak wani moro, malah buka berita matur kanjeng nabi, "Banil Musṭaliq wau pun kulo parani lan tarik zakate, tapi boten purun."

Terus kanjeng Nabi ngumumake, sing sopo wong Islam gak gelem zakat kudu diperangi. Terus kanjeng Nabi ngendiko, "Sesok Banil Musṭaliq perangi, sebab melanggar tatanan Islam. Kewajiban zakat tapi emoh zakat. Niku jena'ane nglakoni doso gede." Banil Musṭaliq arep diserang. Kanjeng Nabi wes komando.

Banil Musṭaliq mireng yen arep diserang kanjeng Nabi, terus toto-toto matur sak benere, "Walid mboten teng gone kulo. Dados kulo boten ngertos kanjeng Nabi. Ampun diserang. Mangke konco-konco kulo ken mriki. Zakate tak kon ngumpulke."

Niku mungguh sido diserang kanjeng Nabi, bakal babar kabeh. Sa'ake wong Islam. Patuh tapi diberita'ake ora patuh. Sing berita'ake wong fasiq. Ngeten niki dadi tuntunan umat Islam, nek ono berita sing timbul soko wong fasiq, ojo dipercoyo. Coro bahasane saiki dicek disek. Kebenarane dicek disek. Dadi ben ora kedaden sing ora bener. Niku misale sido ngono, bakal kedosan sing berita'ake. Kanjeng Nabi ora kedosan, sebab ninda'ake sing bener.

Wong Islam kewajiban zakat, poso, haji, solat. Nek ora, ono hukumane. Bahasane al-Qur'an:

> [Yā ayyuhā alladhīna āmanu; hei ileng-ileng wong akeh kang podo iman], [In jā'akum; lamun teko ing siro kabeh], [Fāsiqun; sopo wong fasiq].

Dipun emut-emut, ingkang dipun maksud fasiq meniko wong Islam sing sembrono, wani nglakoni doso gede. Sing diarani doso gede yoiku doso sing ono ancamane.

> Tekane mau [bi naba'in; kelawan gowo berita], [Fatabayyanū; mongko ngeceko siro kabeh].

Dicek niki bener opo ora. Niki wonten qirā'at sab'ah kang perlu kulo terangake. Qirā'ate 'Āṣim yoiku "فتبينوا / fatabayyanū". Qirā'at sab'ah ono sing moco "فتثبتوا / fatathabbatū">. Mangke ning gone tafsir-tafsir, sing ono tulisane "fatathabbatū" ojo dicoret. Dadi qira'at sab'ah kata niki ono wacan macem loro; 1) "fatabayyanū", 2) "fatathabbatū". Nek dimaknani, "fatabayyanū" artine "mongko ngeceko siro", dijelaske disek. Nek "fatathabbatū" artine "dimantepi disik. Sing dadi mantepe piye. Karo-karone nganggo qirā'at sab'ah.

> "[An tuṣībū; kerono merkulih siro kabeh], [Qawman; ing golongan], [bi jahālatin; halih ora ngerti tenan]."

Ngko kuwe kepatol nglakoni kelawan dasar ngawur, ora ngerti. Lha kok ngawur? Mergo berita sing ora bener kang disampaiake wong fasiq. Dadi wong fasiq iku biasa ngapusi. Niki sampeyan pelajari, saiki wong fasiq iku ono tah ora? Niku njenengan piyambak mangke sing nanggepi. Wong fasiq-fasiq iku ono tah ora.

> "[Fatuṣbiḥū; mongko dadi siro kabeh], ['alā mā fa'altum; ingatase barang kang nglakoni siro kabeh], [Nadimina; halih podo getun]."

Dadi ojo kesusu dipercoyo, tapi, istilahe wong saiki, dicek disek. Berita-berita kang disampaiake fasiq iku katah banget. Koyok masalah "laylat al-qadr". Niki perlu kulo terangake. Laylat al-qadr niku pancen ono tenan. Keterangane neng al-Qur'an. Setiap muslim sampun apal:

> إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥)

Niki meh angger irung apal. Ngibadah sewengi pas laylat al-qadr niku ganjarane luwih bagus tinimbang ngibadah sewu wulan sing dak ono

Laylat al-qadr. Sewu wulan niku 84 tahun punjul 4 wulan. Ngibadah sewengi niki ganjarane gede banget.

Niki kulo bade nerangake perselisihane poro ulama mengenai Laylat al-qadr. Nek ono perselisihan niku ojo di enggo pertentangan tapi justru keindahan: 1) menurut mazhab Maliki, Laylat al-qadr iku mongso sewengi beredar sampai satu tahun, mbuh tibo Syawal, apit, besar, mbuh tanggal siji. 2) mazhab Syafi'i, Laylat al-qadr iku ora iso ditentuake dalam satu waktu, tapi beredar dalam satu bulan: bulan Ramadan. Mbuh tibo tanggal 1, 2, dan seterusnya. Tibo terakhir. Iki mazhab Syafii. Terus ono mazahab malih sing nerangake, laylat al-qadr iku sing pasti tibo malam likuran. Ono malih sing ngendiko tibo malam likuran tapi sing ganjil; 21, 23, 25, 27, 29. Terus ono sing indah maneh; malam likuran, tibo ganjil, tapi tanggal 27. Niki sing duwe ketarangan niki mboten tiyang cilikan, tapi sahabat Abdullah ibn 'Abbās. Carane yoiku mempelajari ayat al-Qur'an dipandang saking rahasia bahasa.

Kulo sampun wungsal-wangsul, mboten bosen, ngartiake al-Qur'an ono sing ẓāhiran, bāṭinan, sirran, sirrussirri.

Abdullah ibn 'Abbās ngendiko yen laylat al-qadr tibo tanggal likuran lan neng nggone poso tapi tanggal 27. Dekne wani netepake ngono mergo rahasia bahasa. Wonten ing sak surat, ayate pendek-pendek, laylat al-qadr disebut sampe ping telu. "Innā anzalnāhu fī laylatil qadr"; ayat 1. "Wa mā adrāka mā laylatul qadr"; ayat 2. "Laylatul qadri khayrun min alfi shahr"; ayat 3. Kok ora digawe domir "hiya khayrun", tapi malah disebut maneh. Berarti sak surat ono "laylatul qadr" 3 iji.

Laylat al-qadr niku lafal rung kalimah sing isine 9 huruf. Cara ngitunge, 1) lam, 2) ya', 3) lam, 4) ta', 5) alif, 6) lam, 7) qaf, 8) dal, 9) ra'. Terus 9 x 3 piro? 27. Sing ngendiko niki mboten cah cilik tapi ibn 'Abbās.

Terus secara dasar urutan kalimat, surat al-Qadr mulai "Innā anzalnāhu fī laylatil qadr" sampai "ḥattā maṭla'il fajr" niku nk sampeyan itung kalimahe ono 30 kalimah. Carane ngitung per kalimat, antara coro nahwu kalih tajwid iku dewe. Nek kalimat coro nahwu iku upamane "أأنذرتهم / aandhartahum", coro nahwu iku " أ "; sak kalimat, " أنذر "; kalimat kedua. " ت "; dhomir kalimat ketiga, " هم "; kalimat keempat. Coro nahwu, "أأنذرتهم / aandhartahum" iku 4 kalimat, tapi coro tajwid sak kalimat. Pengertian sak kalimat coro tajwid iku kata kang ora keno dikethok. Sampeyan moco "أأنذر / aandhar" iku ora keno. Coro tajwid, al-Qadr iku ono 30 kalimat.

Delalah nomor 27 iku tibo kalimat "hiya". Iki ramalane Ibn 'Abbās, tapi bukan ramalan cuaca. Niki santri-santri sing pengen ngerti sing tak terangake mangke saget ditingali wonten tafsir al-Ṣāwī; tafsire surat al-Qadr. Tak duduhno gone ngunu. Maksud kulo wong islam ojo geger.

Dadi iku ono ngilmune. Nek ra gatuk yo uwes ojo moyoki. Kepenak.

Dari keterangan 2 macam; dilihat dari susunan kalimat lan susunan huruf, Ibn 'Abbās netepake malam laylat al-qadr iku malam 27 Ramadhan. Pendapat Abdullah ibn 'Abbās iki dadi keyakinan pemerintah Mamlakah Saudi Arabia. Dadi Saudi Arabia iku mazhabe Ibn 'Abbās. Mulane Saudi Arabia netepake laylat al-qadr ing malam 27.

Mulane wong umroh sing larang regane iku nek poso. Paling larang nek likuran nyandak 27. Dadi Saudi Arabia melu nyambut gawe. Sampeyan nek mboten percoyo, nyacak! Kulo kok wani ngomong ngoten? Kulo pun nyacak. Kulo umroh poso sampun kaping kalih. Malah sing sepisan badanan neng Mekkah. Pengen ngerti nek badanan iku teng lapangan opo teng mesjid? Tekane teng mesjid. Ngono iku tak lakoni, kersane podo mantep. Dados mboten ngomong-ngomong thok. Iku supoyo ono kerukunan. Dadi Mamlakah Saudi Arabia ngikuti Ibn 'Abbās. Malam laylat al-qadr tanggal 27.

Dadi masalah penetepane laylat al-qadr iku iseh khilaf. Mangke jamaah masjid saget ngerti khilafe macem-macem. Ngoten niku ono wong fasiq sing nglecehke malam laylat al-qadr. Zaman penjajahan Belanda, kulo iseh alit, ono buku wacan. Nek ono buku wacan, diwoco! Percoyo yo lah, ra percoyo yo rapopo. Tapi nek neng al-Qur'an ono "laylatul qodri khoyrun min alfi shahr" kok ora percoyo; bahaya.

Nek gone buku wacan iku olehe nglecehne supoyo wong Islam ora giat laylat al-qadr. Ceritane ono pak Modin mulang. Poso-poso ngulang. Sing ngaji fatayat pirang-pirang. Tutuk laylat al-qadr, fatayat matur: "Pak modin?" "Ono opo?" "laylat al-qadr niku nopo?" "laylat al-qadr yo uwong, metune jam 12 bengi, jubahan putih, surban ijo, wonge brewok, gowo pentung" "Kados kulo niki nopo saget ketemu laylat al-qadr?" "Iso wae, tapi ono toto carane." "Toto carane piye pak Modin?" "Kuwe adus disek sing resik, ngko toto-toto. Ngko nek jam 12, kowe ning ngarep lawang. Ngko nek ono 'kulo nuwon', disopo, 'sinten niku?' 'laylat al-qadr'. Terus dibuka lawange. Opo sing dikersaake, ojo ditolak."

Naliko Modin ngulang ngono iku krungu Kamit Tuwo. Ceritane ngono. Kamit Tuwo ngrentek, "Modin pencila'an, main kucing-kucingan. Awas ngko bengi tak cegat."

Malam sing ditentuake Modin, Kamit Tuwo wis siap jam 11 sak durunge; delik ono ing jegongan. Jam 12; ketemu ono wong melebu omah jubahan, pentungan, surbane ijo, brewok. Terus Kamit Tuwo arep nangkep tapi pikir-pikir, "iki ngko nek aku nangkep dewean, kedadian tukaran. Iyo nek aku menang, lha nek aku kalah ya ngisin-ngisini." Terus Kamit Tuwo ndakik. Modin totok-totok, fatayat siap-

siap neng njero. “Sinten niku?” “laylat al-qadr”. Terus dingakno. Wektu Modin mlebu, terus Kamit Tuwo gembor, “tolong-tolong.” “Ono opo pak Wo?” “Laylat al-qadrku ucul.” “Mlebu ndi?” “Gone Fatimah.”

Terus pemuda-pemuda ngepung omahe fatayat mau. Modin bingung. “Ono lawang buri pora?” “Onten jendelo niku.” Modin mencolot jendelo ditampani pemuda-pemuda. Terus digiring neng gene Bale Deso.

Niki buku wacan. Dak pencila’an niku. Terus wong podo moco buku wacan. “Laylat al-qadr!” “Halah iku Modin.” Wong fasiq iku ngono mentolo, padahal al-Qur’an. Iku bahaya. Ceritane iki ojo diowahi, pancen buku wacan ceritane mengkono. Modin karo Kamit Tuwo.

Dadi wong fasiq ngono iku akeh. Mulane kulo niku bola bali mboten bosen, wong Islam sing rukun. Nek ono masalah diselesaiake, mangke sekeco. Dadi rukune wong Islam nek dunyo, ngalam kubur, akhirat, nganti suwargo. Nek ono masalah diseselesaiake secara perseduluran. Kulo wongsal-wangsul nerangake. Podo keliru lan salah paham niku biasane masalah kalam hakiki karo majazi. Kalam hakiki iku upamane gusti Allah iku dzat kang sugih, liyane feqir kabeh:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Sugih tenan gusti Allah. Hakiki. Tapi nek hadis ono ucapan “tu’khadh al-ṣadaqah min aghniyā’ihim ilā fuqarā’ihim.” Zakat iku dipundut saking wong sugih-sugih kanggo wong feqir-feqir. Nyebutno kata sugih. Dadi nek ono wong sugih njenengan sebut “wong iku lho sugih tenan”, iku kengeng. Mboten musyrik. Sugihe majazi. Nek gusti Allah iku hakiki.

Kadang ono sing lucu-lucu. Kerono olehe mahami tafsir secara dzohir thok. Koyok neng gone al-Qur’an; al-Fātiḥah ono “iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’in”; hanya kepada Engkau kami mengabdi, hanya kepada Engkau kami meminta tolong. Ayat niki iku tubimo bakdane “māliki yaumiddin”; sifate Allah kang merajai di hari kiamat. Di hari kiamat mbenjeng makhluk sak jagat niku didangu karo gusti Allah. Kabeh podo udo gak ono sing dadi rojo. Gusti Allah dawuh “li man al-mulk al-yaum”; sing dadi rojo saiki sopo? Firaun dak wani muni, Namrud dak wani muni, dak ono sing muni. Dijawab gusti Allah dewe “lillah al-wāḥid al-qahhār”; Sing dadi rojo gusti Allah sing moho kuwoso. Terus kito nalika moco al-Fātiḥah diadepke situasi akhirat. Mulane bahasa sing pas “iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’īn.” Mergo kabeh mampus.

Terus ono sing lucu meneh. Dadi nek ono opo-opo jaluk ning Allah. Jaluk ning liyane gusti Allah iku musyrik. Ketemu ono pembangunan jaluk ning wong sugih-sugih. “Niki pak ono pembangunan.” “Nganu, ‘iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’in’.” Payah, niki lucu. Nek iki dalile ora “iyyāka na’budu”, tapi “wa ta’āwanū ‘ala al-birr wa al-taqwā.”

Teng ngriki niki sing podo perselisihan. Niki jamaah Jum'at fajar mbenjeng dadi penashih ngono lho ben podo ngerti. Carane nerangno ngono iku.

Kadang-kadang guru madrasah njaluk bocah murid kanggo i'ānah shahriyah. Ngko bocah iki jaluk bapake. "Pak, niki pak guru jaluk shahriyah." "Mbok jaluk gusti Allah." Payah. Dadi ngko Islam ra mlaku. Niki sing podo sering keliru. Supoyo digenahake. Dados mangke saget sekeco.

Dadi dipun emut-emut laylat al-qadr mboten Modin. Laylat alqadr ono tenan.

Transkrip Rekaman Tafsir Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 9

وَاِنْ طَاۤىِٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْۤءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَاۤءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ

Ayat meniko ngantos sekawan ayat ngrupeake ayat ingkang nganjurake umat Islam supoyo rukun. Intine nerangake wong Islam supoyo podo rukun. Carane rukun piye? Yoiku ora poyok-poyokan. Niki secara global ayat ingkang dipun waos wau nerangake keislahan.

Ayat seng pertama yoiku nek ono wong Islam podo geger, loro atau rong kelompok, supoyo didamaiake. Nek wes podo gelem damai yo apik. Sing ora gelem damai, malah madoni, kudu mbok lawan. Hukum kok ditantang, kudu dilawan. Sing nentang hukum kudu dilawan.

Temurune ayat sing pertama niki iku kedadiane naliko kanjeng Nabi nuju tindak nitih himar. Himar niku tumpa'an sing paling cilik. Sak duwure himar jenengane bighol, sak duwure bighol diarani jaran. Jaran bahasa arabe khaylun. Sak adine jaran, rupane koyok jaran tapi dudu jaran, namine bighol. Sak ngisore bighol, koyok jaran lan koyok bighol nanging dudu, diarani himar.

Kanjeng nabi iku kerso nitih himar; tumpakan sing ora bejaji. Coro saiki nggih numpak becak. Delalah himare niku nguyuh. Teng mriku wonten sahabat naminipun Abdullah bin Ubay karo Abdullah bin Rawahah. Naliko himare kanjeng Nabi pipis niku, Abdullah bin Ubay irunge dibunteti, ngrasakno ambune uyuhe himar. Naliko Abdullah bin Ubay irunge ditutupi, saja'ane koyok ngenyek neng gene himarae kanjeng Nabi. Terus Abdullah bin Rawahah ngomong:

والله لبول حماره أطيب ريحا كم مسكك

"Abdullah! uyuhe himare kanjeng Nabi iku luweh wangi tinimbang minyakmu."

Dadi uyuhe himar nek dibanding karo minyakmu iku wangi uyuhe himar. Pancen uyuhe niku indah. Kanjeng Nabi iku ngantos pipise gondo wangi. Khusus kanjeng Nabi niku. Milo dijipuk karo ibue sahabat Anas ditaruh botol. Kringete kanjeng Nabi nggih ngoten. Ngantos onten sohabat sing minum pipise kanjeng Nabi.

Lha ucapane Ibn Rawahah iki dadeake sengkele Abdullah ibn Ubay. Terus tukaran. Dawuh al-Qur'an medun:

> [Wa in ṭā'ifatāni; lan lamun tinemu sopo kelompok loro atau golongan loro], [minal mu'minīna; bayane saking wong mukmin

kang podo Islame, podo mukmine], [iqtatalū; kang podo gegeran atau perang-perangan sopo ṭā'iifatāni]. Nek kedadian ngono, [fa aṣliḥū baynahumā; mongko damaino siro antarane kelompok loro]. Mergo naliko iku terus kedadian sawat-sawatan sandal, sawat-sawatan watu. Asale wong loro malah kedarung timbul wong pirang-pirang. Didamaino! Iki coro al-Qur'an.

Lha wis, nek didamaino emoh, emoh karo atau emoh siji, [fa in baghat; mongko lamun lacut, mogok], [iḥdāhumā; sopo salah siji kelompok loro], ['alal ukhrā; ingatase wenehe]. Nek seng siji gelem ngikuti hukum, sing siji emoh, aturane [faqātilū; mongko nglawano siro kabeh], [al-latī; ing kelompok], [tabghī; kang mogok sopo iḥdāhumā]. Sing emoh, parani! Gak iso dituturi yo dikeras, nganti [hattā tafī'a; sehinggo gelem bali sopo iḥdāhumā], [ilā amrillāhi; marang hukume gusti Allah]. Nganti kudu gelem ninda'ake hukume gusti Allah.

Nek wes dijelasake, diterangake mlakune hukum ngene, kok ijeh emoh, cekel wonge. Mergo kadang-kadang wong tukaran iku lagi nesu. Nesu iku kadang-kadang ora iso mikirake sing bener lan sing salah, mergo nesu. Mulane nek ono wong nesu, wonge ngadek, kon linggih! Iku aturane. Iki keterangan hadis.

Ono wong mampang-mampang, malangkerek, niki carane sampeyan cekel pundake kon linggih, pinarak! Ngko nek wes linggih, mampang-mampang iku wes ora pantes. Ngko nek linggih iseh mampang-mampang, turokno. "Sampeyan iki kesel". Ngko nek turu mampang-mampang ya lucu, ono wong mampang-mampang ambi turu. Iki aturan Islam.

Mulane nek ono wong geger, ngadek metenteng-metenteng, sampeyan cekel panggon gulune. Linggihno! Ngko nek linggih ijeh nesu, turokno! Ora kuat wong siji, yo wong loro. "Sampeyan niki nembe supe niku!"

Mulane kanjeng Nabi, naliko poro sohabat matur, "yā Rasulullah, awṣinī/ kulo sampeyan pesen, wasiati nopo kanjeng Nabi?" Kanjeng nabi namung ngendiko, "lā taghḍab!/ ojo nesunan".

Saja'ane wasiate kok sitik. Sohabat mbaleni meneh, "awṣinī yā Rasūlallah!" "Lā taghḍab/ ojo nesunan." Nganti ping telu.

Wong nesunan niku elek. Mulane kanjeng Nabi mboten nate nesu. Tapi nek nesu kerono Allah malah apik. Wa yaghḍabu lillāhi wa yarḍā liriḍāhu. Contone nesu sing apik, yoiku ono wong sembahyang kok dioyag-oyag, sing ngoyag-oyag sampeyan sentak, "wong sembahyang kok dioyag-oyag". Sampeyan ngono iku nesune kerono Allah. Niku carane. Jum'atan ono gegeran, seneni!

Tapi nek ngelengke niki sok podo keliru. Jum'atan ono bocah podo gegeran, olehe ngelengake, "nek geger ojo jum'atan." Niku keliru. "Jum'atan! Ojo geger!" Ngono! Ojo diwalik. Perintah solat iku mulai anak umur pitu. Wes gelem solat malah diseneni. Niku keliru. Bocah cilik sing geger iku wes biasa. Nek wong tuwo geger, yoiku salah. Mulane nek ngelengke ojo keliru.

Kadang-kadang ono wong tuwo nek ngomong sok podo kelira-keliru. Bocah numpak motor, "sing ati-ati lho, nk tibo." Ojo ngono. "Sing ati-ati." Ngono wae. "Nek tibo," ngko tibo tenan. Omongane wong tuwo iku mandi. "Ojo menek-menek, nek tibo". Ngono iku. "Ojo menek-menek," ngono wae. Ora usah "nek tibo," ngko kedarung tibo tenan. Niki lho nek ngomong-ngomong sing apik.

Dadi diselesaike secara damai. Mulane kulo ngantos masalah khilafiyah-khilafiyah ojo dinggo pertengkaran, tapi didunungno. Contone nek gone al-Qur'an surat Ali Imron juz 4 ayat 123 lan ayat 124. Niku nerangake ciri-ciri muttaqin. Wong sing taqwa ciri-cirine ono 4. Ayate:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٣٣) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (١٣٤)

Suwargo disiapke kanggo wong sing taqwa. Ciri-ciri muttaqin suka derma bandane kanggo kepentingan Islam, sami ugi nuju kolehan rizqi atau nuju kesepen. "Kolehan" lan "kesepen" iku istilah bahasa Kudus. Nek dodolane laris iku jenenge "kolehan." Nek dak ono sing tuku jenenge "kesepen." Niku bahasa Kudus. Kesepen yo dermawan, opo meneh kolehan. Niki sifate muttaqin.

Nomor loro mekak nafsu. Kudu muring-muring, dipekak. Nomor telu niki sing sok podo keliru. "Wal 'āfīna 'anin-nās" niku pemberi maaf. Nek nganu sok diartiake wong sing jaluk maaf. Niku keliru. Niki perlu keterangan. Ciri-ciri muttaqin iku mboten kok sing njaluk maaf, tapi sing maringi pangapunten. Nek jaluk maaf gampang. Umpamane kulo utang kaleh njenengan. "Aku tolong silehi duit." "Butuh pinten?" "Aku butuh 5 juta wae kanggo pasanan, sok tanggal 1 Syawal tak sauri."

Terus kulo, sampeyan silehi 5 juta. Delalah tanggal 1 Syawal kulo kente'an duit. Bade bayar mboten saget. Kulo teng gene njenengan utowo ngaturi surat. Kulo janji tanggal 1 Syawal bade bayar, tapi kulo niki kaleres kasepen, kulo nyuwun maaf. Iku gampang. Abote opo? "Isin nek ngomong." "Lha surati ra!"

Seng abot iku "nggih mboten nopo-nopo, kulo maafake. Pun kulo bebasake. Niki lho nek pengen malih. Pinten?" Niku sing abot. Wal

'āfīna 'anin-nās. "Wes tak bebasno pak Sya'roni. Pancen bodo-bodo. Sampeyan butuh malih pinten? Monggo!" Niku abot. Sing ciri-ciri muttaqin iku sing sampeyan, mboten kulo. Jaluk maaf gampang. Niku sok-sok podo keliru.

Mulane kulo ilengke. Mangke maksud kulo jamaah majlis taklim Jum'at fajar ngelengake. Nek jaluk maaf, angger wong iso. Dak moro? surat ra! Isin?! Mosok surat kok isin? Sing angel iku "nggih kulo maafake. Boten nopo-nopo." Niku sing abot. Luweh-luwih "niki lho nek nyileh maneh." Ciri-ciri muttaqin iku pemaaf, mboten sing nyuwon maaf.

Nek terhadap gusti Allah, nyuwon maaf iku penting. Mulane nalikane Bu Aisyah diterangake laylat al-qadr, keagungane koyok ngono, Bu Aisyah matur, "nek nuju ngrangkule laylat al-qadr iku ngamal sing apik nopo kanjeng Nabi?" takonane Bu Aisyah. Jawabe kanjeng Nabi, "kuwe ngakeh-akehake moco 'Allāhumma innaka 'afuwwun karīm tuḥibbul 'afwa fa'fu annī/ Ya Allah gusti, panjenegan iku pengampun sing mulyo. Mugi dalem, panjenengan ampuni.'"

Iki jaluk maaf. Dadi neng gusti Allah, jaluk maaf. Nyuwun maaf iku paling agung. Gusti Allah jelas pemaaf. Mulane naliko kanjeng Nabi nguntapake janazah, sahabat matur, "kanjeng Nabi diaturi nyolati." Bab sing ditakokno kanjeng Nabi sing urusan hak adam. "si mayit duwe utang tah ora?" "nggih kagungan utang setunggal dinar." Setunggal dinar niku pinten? Setunggal dinar meniko 4 gram kurang kedik. Nabi diam sak antawis. Terus kanjeng Nabi ngendiko "shollū 'alā ṣāḥibikum!/ wes kono koncomu solatono dewe."

Kanjeng nabi boten kerso nyolati. Sebabe opo? Hubungan adam. Gusti Allah ngono pemaaf. Jelas. Anak adam niku medit nek dijaluki maaf. Ḥaqqullah mabniyyun 'alā al-musāmaḥah/ hake Allah dibangun pemaaf, gusti allah murah. Wa haqqul adamī mabniyyun 'alā al-mushāḥḥah/ nek hak adam iku medit. Mergo manungso ora duwe sifat pemurah koyok Allah. Wong nyolong pelem siji ae olehe ngiting-ngiting rong tahun. Iku menungso. Lha gusti Allah dawuhi kanjeng nabi:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ

"Muhammad! Wong kafir-kafir kandani, angger gelem mari kafire tak apuro sekehe dosane."

Niku Allah murah. Dadi wong kafir nganti 70 tahun kurang sak jam mati, gelem "ashhadu," doso 70 tahun bebas. Iki nek gusti Allah. Nek menungso mboten saget. Mulane ono toto-toto didamaino. Nek gelem

damai yo wes. Nek ora gelem damai, dicekel, dinasehati. Nek ora iso, dikeras. Niki carane ono aturane, dinasehati disek.

> [Fa'in fā'at; mongko lamun gelem bali sopo aḥaduhuma]. Nek wes podo gelem bali kabeh apik-apikan, [fa aṣliḥū bainahuma; mongko ngislahno siro antarane dua pantan], [bil 'adli; kelawan sak adil-adile], [wa aqsitū; lan berbuat adil siro kabeh].

Ojo pilih kasih. Ojo sing keluarga dimenangno. Sing ora keluarga dikalahno.

> [Innallāha; sak temene Allah], [yuḥibbul muqsitīna; iku ganjar demen sopo Allah ing wong kang podo berbuat adil].

Allah seneng nek wong podo gelem adil. Berbuat adil iku saja'ane gampang. Tapi ngko nek wes perkaran, misale ono wong loro, sing siji wong liyo, sing siji keluarga sampeyan. Bingung sampeyan. Padahal sing salah keluargane sampeyan. Niki lho sing angel. Nek saja'ane sing adil ya koyok gampang ngono. Utowo meneh, sing siji bakal moro tuwo, sing siji ora. Terus sampeyan kon ngurusi. Ape dak bela moro tuwo piye, ngko dak sido. Nek wes nenggor ngoten niku sing angel.

Mulane kanjeng Nabi meringetake, naliko sayyidina Ali karo fatimah gegeran rumah tangga, didelok sing salah fatimah, Fatimah sig diperingetake, mboten sayyidina Ali. Sayyidina Ali mantu tapi bener. Fatimah, senajan putro tapi salah. Sing salah disalahake, Niku kanjeng Nabi. Nek kanjeng Nabi saget. Nek sak kulo njenengan niki iso tah ora. Nek wes kedadean iku lho sing angel. Mulane sg ati-ati.

Transkrip Rekaman Tafsir Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 7-9

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً وَاللّٰهُ قَدِيْرٌ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ اِنَّمَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَاَخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰٓى اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَاُولٰٓىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

Ayat meniko ngawali keterangan tentang hubungane wong Islam karo wong kafir. Winginane sak antawis diterangake, wong Islam ora keno asih-asihan karo wong kafir. Pengertian asih-asihan yoiku wong Islam mbelani wong kafir, merjuangake perjuangane wong kafir nglawan Islam. Iku diharamake. Tapi nek hubungane wong Islam karo wong kafir sebatas urusan dunyo, muamalah, mu'asyaroh, ora hubungan agomo, kengeng-kengeng mawon.

Cobo nek koyok hubungan tetonggo, hubungan nyambut gawe, niku kengeng. Contone kanjeng Nabi, nyontoni hubungan karo wong Yahudi. Kanjeng Nabi kagungan sabin, sawah, teng tanah Khaibar sing nggarap sawahe tiyang Yahudi.

Maneh, kanjeng Nabi hubungan kaleh Abu Thalib ngantos 10 tahun. Kanjeng Nabi yuswo 50 tahun, Abu Thalib kapundut. Niku hubungane erat. Kulo matur hubungane erat, nganti besanan. Kanjeng Nabi kagungan putro wadon naminipun Fatimah. Abu Thalib kagungan putro lanang naminipun Ali. Dipun jodohake nganti berumah tangga dangu, diparingi putro ingkang terkenal Hasan-Husein.

Kulo wangsuli maleh. Dados sing mboten pareng hubungan agomo; mbalani wong kafir merangi wong Islam. Lha ayat meniko saking prigele umat Islam, niku kathah tiyang-tiyang kafir sing podo masuk Islam. Lha wong Islam ngadepi wong kafir supoyo ngetingalake keapikane islam. Islam iku tatanan sing paling bagus.

اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ

Iku nek diketingalake dateng poro musuh, tiyang-tiyang kafir iso tertarik, akhire masuk Islam. Mulane ayat niki nerangake:

> [ʻAsallāhu; menowo-menowo allah], [an yaj'ala; iku dadiake sopo Allah], [baynakum; antarane siro kabeh], [wa baynal-ladhīna; lan antarane wong kafir], [ʻādaytum; kang memusuhi siro kabeh], [minhum; saking al-ladhīna].
> Wong Islam, poro sohabat, akhir-akhir hubungane karo wong kafir apik. Sebabe opo? Podo masuk Islam. Niki dadeake

[mawaddatan; ing asih-asihan]. Kengeng? Kengeng, malah wajib. Dadi wong kafir nek wes masuk Islam wajib dihubungi kados wong Islam sing dines. Mulane naliko poro sohabat podo masuk Islam; Umar masuk Islam, Hamzah masuk Islam, niku rakete kaleh kanjeng Nabi nemen.

Sayyidina Umar naliko ngerti bangsane Abu Jahal, Abu Lahab, olehe musuhi kanjeng Nabi nemen, naliko sayyidina Umar ijeh kafir, mbalani Abu Jahal, balani Abu Lahab. Islame sayyidina Umar iku model. Teko ngomah gowo pedang dicengklang, ditakoni kancane, jawabe arep mateni Muhammad, mangar-mangar.

Dikandani, dibisiki karo sohabat, "sampean arep mejahi kanjeng Nabi Muhammad niku wes telat." "Lho telat piye?" "Ponakane njenengan sing wedok iku malah wes masuk Islam. Telat sampeyan namine." "Opo bener?" "Buktikno!"

Sayyidina Umar wangsul methuki ponakane, karepe arep disembelih. Sareng wangsul, ponakane ngerti pak like teko. Karepe jaluk kepethuk, arep dipateni. Jawabane ponakane, "pun sak kerso njenengan, sampeyan ngko napakke kulo. Nanging kulo tak moco ajarane Muhammad." "Yo, coba diwoco!."

Diwacaake

يَاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ

Krungu ayat al-Qur'an, sayyidina Umar luluh lumpuh. Mboten saget ngadek. Ngrungokno ayat mau, pancen wong Arab, al-Qur'an bahasa Arab, diwoco langsung paham. Terus nangis. Ponakane ditakoni, "kuwe kok iso ngono?"> "diwarai Nabi Muhammad." "Upomo aku iso tah ora?" "Oh saget. Tiyang jaler sampeyan."

Terus sayyidina Umar tetep sowan kanjeng Nabi, tapi maksude berbeda. Sekawet mau pengen mejahi, tapi bakdane masuk Islam, atine luluh mbalani kanjeng Nabi.

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً وَاللّٰهُ قَدِيْرٌ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Poro sohabat ngerti sahabat Umar teko, degdegan, soale sayyidina Umar iku wong galak. "Iki ngko susah iki. Aku nek karo Umar wes kalah mulai cilik. Wes ngko nek pancen sido, dikeroyok wae."

Akhire sayyidina Umar pedange mboten dicengklang. Mboten. Sowan wonten kanjeng Nabi nyataake Islam, syahadat wonten ngarsane kanjeng Nabi. Sareng Umar masuk Islam, kanjeng Nabi niku berdoa wasilah dateng sayyidna Umar. Niki sing hebat. Ibarate, "Allāhumma a'izzil islāma bi 'Umar." Ya Allah Gusti, mugi-mugi agomo Islam jaya sebab Islame Umar. Niki namane tawassul, malah sing tawassul kanjeng Nabi. Mugo-mugo sebab Islame Umar, agomo Islam tambah jaya.

Bakdo sowan kanjeng Nabi nyataake syahadat, Umar kundor, mboten wangsul, langsung ngadepi wong kafir. Niku wonten Abu Jahal, Abu Lahab, 'Utbah lan pirang-pirang gembong-gembonge wong kafir. Langsung ditantang sayyidina Umar dewean.

"Sopo sing kepengen ngadepi Muhammad adepono umar!"

Tiyang setunggal ngadepi wong kafr semono akehe. Niku sayyidna Umar. Memang keberaniane sayyidna Umar luar biasa. Nganti pikantuk syahadah saking kanjeng Nabi. "Anā madīnatus-shajā'ah wa 'umaru bābuhā." Aku gudange keberanian, Umar lawange. Nganti Iblis mawon ditantang. "Iblis ojo nggodho ndelik. Nek kepengen ngadepi Umar, munculo!" Niku Iblis. Iblis mboten wantun muncul.

Naliko sido, niki ceritane, sayyidina Ali kepengen ngerti keberaniane sayyidina Umar ngadepi malaikat Munkar-Nakir piye. Takziyah wes podo muleh kabeh, sayyidina Ali nenggani. Maqome sayyidna Umar jejer Abu Bakar, jejer kanjeng Nabi. Milo jamaah haji nek podo ziarah, pertama nyampeake salam dateng kanjeng Nabi, salam dateng Abu Bakar Siddiq, terus teng sayyidina Umar.

Sayyidna Ali nenggani kepengen ngerti keberaniane sayyidina Umar. Niku naliko malaikat takon, "Ya Umar, man robbuka?/ sopo pengeranmu?" Sayyidina Umar jawabi, "man ana?/ Aku iki sopo?" Terus malaikat Munkar Nakir matur teng gusti, "kulo takoni malah kulo dibedeki gusti."

Terus sayyidina Ali nyataake, "bener-bener syaja'ah Umar." Pancen sampun enten syahadah saking kanjeng Nabi, dados mesti bener. "Anā madīnatus shajā'ah wa Umaru bābuhā." Niki ceritane tenan.

Tapi dewe karo ceritane Abu Nawas. Niku sekedar buku bacaan. Percoyo keno, ora yo rapopo. Abu Nawas niku naliko ape mati, pesen karo keluarga. Cerito niki teng buku wacan. Ora wajib percoyo, mergo keno gaenan.

"Aku nek mati mbesok, golekno ules sing kawak-kawak." Sido mati, ulese kawak-kawak. Ditakoni karo malaikat, "Abu nawas, man Robbuka?" "Mayit kuno ditakoni terus yo ora bar-bar." Ngaku mayit kuno. Iki cerito buku wacan.

Kulo nek buku wacan iku yo tak kandakno buku wacan. Gaenan yo iso. Mergo Abu Nawas pancen ceritane wong lucu.

> Wangsul dateng ayat [Wallāhu; utawi gusti Allah], [qadirun; iku Dzat kang kuoso], [Wallāhu ghafūrun; gusti Allah iku Dzat Kang ngapuro], [rāhīmun; tur welas asih.]

***

Terus Ayat candakipun nerangake antara wong Islam karo wong kafir, hubungan pye? Didelok disek! Wong kafir iku ono kafir harbi; wajib diperangi. Ono kafir dzimmi; orang keno diperangi. Ngantos kanjeng Nabi dawuh,

من أذى ذميا فقد أذاني

"Wong sing ganggu kafir dzimmi podo karo ganggu aku."

Kafir dzimmi iku wong kafir sing wes tunduk karo peraturan-peraturan Islam lan dikenaake pajek. Lan ono wong kafir iku sing musuhi Islam. Lan ono kafir kang ora musuhi Islam, malah mbalani. Iki diterangake ayat macem loro.

> Sing nomor siji, [Lā yanhākum; ora nglarang ing siro kabeh wong Islam], [Allāhu; sopo Allah], ['anil-ladhīna; saking wong kafir], [lam yuqātilūkum; kang ora merangi sopo kafir ing siro]. Dadi kafir sing mbalani kuwe, ora opo-opo hubungan. [Fid-dīni; ing ndalem urusan agomo], [wa lam yukhrijūkum; lan ora ngusir sopo kafir ing siro kabeh], [min diyārikum; saking piro-piro perumahanmu]. Kuwe ora dilarang, [an tabarrūhum; opo yen toh mbagusi siro ing kafir], [wa tuqsiṭū; lan berbuat adil siro kabeh], [ilayhim; marang wong kafir].

Apik-apikan karo wong kafir, tapi wong kafir sing ora memusuhi, justru wong kafir, tapi mbalani. Kulo nek gawe contoh sing gampang koyok Abu Ṭālib iku wong kafir, tapi mbalani kanjeng Nabi. Nek Abu Jahal, Abu Lahab sak kancane ape ngganngu ning kanjeng Nabi, Abu Ṭālib njagani. Sebab ono Abū Ṭālib, Abu Jahal-Abu Lahab ora wani. Lha ngene iki jenenge Abu Ṭālib wong kafir sing ora memusuhi Islam, tapi mbalani. Dikancani keno? Keno, malah diajak besanan.

Lha iki ditiru karo Raden Rahmat Sunan Ampel. Raden Rahmat Sunan

Ampel besanan karo Browijoyo. Raden Rahmat Sunan Ampel duwe anak wedok saking ibu kedua. Browijoyo nduwe anak Raden Hasan sing gedene terkenal Raden Fatah. Raden Fatah iku cilikane namine Hasan, putro Browijoyo, raja Budha terakhir.

Hasan dikenal karo Raden Rahmat, dikenal apik-apikan. Saking senenge, nganthi mondok ning nggone pondoke Raden Rahmat. Hasan mondok, ngaji ilmu syariat, ilmu hakikat, lan liya-liyane. Sareng wis alim, dipundut mantu. Namine Raden Rahmat besanan karo Browijoyo. Raden Rahmat lewat putro wedok, Browijoyo lewat putro lanang. Sareng wis gede, terkenal Raden Fatah.

Lha tanggapan wong Budha duwe tanggapan sing salah. Olehe ngarani, agomo Islam iku njajah. Sebab Raden Fatah iku dadi raja, ganteni Browijoyo. Iku anggepane Islam njajah. Tanggapan wong Budha sing koyok ngono iku salah, ora paham. Islam ora njajah, tapi justru Raden Fatah masuk Islam. Tapi mboten Islam njajah.

Lha Raden Fatah anake Browijoyo. Bapake mati, diganti anake. Rak wes pas ancen. Angger rojo mati, sing ganti anake. Raden Fattah kebeneran anake. Dene masuk Islam iku dewe masalah. Bukan Islam sing njajah, tapi Raden Fatah sing nguasai pemerintahan. Niki kito kudu teliti. Dadi nek ono anggepan Islam njajah, Islam iku ora pernah njajah.

Mulane kanjeng Nabi naliko badhe sedo, iku ngirimi surat raja-raja di Timur Tengah. Ono 9 rojo dikirimi surat. Isine surat: "aslim, taslam/ kuwe masuko Islam, kuwe bakal slamet." Niku nggih ono sing masuk Islam. Muqauqis soko Mesir, bakdane masuk Islam tetep dadi rojo. Ora kok bakdane masuk Islam, sing nguasai kanjeng Nabi. Mboten.

Dadi ora ono Islam njajah. Dadi rojo-rojo sing dikirimi surat kanjeng Nabi mau masuk Islam, tetep dadi rojo. Tapi nek sing zolim-zolim, utusane kanjeng Nabi ono sing jenengane Hārithah, gowo surat, kepethuk rojo, utusane dipateni. Utusane kanjeng Nabi dipateni. Kanjeng Nabi langsung angkat senjata ngumumake perang melawan rojo sing zolim mau. Sing didadekno pimpinan namine Zayd putrane Hārithah. Bocah lagi umur 17 tahun didadekno jenderal.

Dereng ngantos berangkat, kanjeng Nabi wafat. Akhire serangan dilanjutake nalikane Abu Bakar dadi khalifah. Abu bakar dadi khalifah, langsung dawuh kanjeng Nabi perang lawan rojo zolim diterusake lan Abu Bakar mboten ngowahi carane kanjeng Nabi olehe mimpin. Rene sing ditunjuk Zayd, senajan iseh umur 17 tahun, tetep Zayd dadi pimpinan.

Ceritane naliko perang, Zayd numpak jaran. Abu Bakar sebagai khalifah mlaku. Sebabe nopo? Sebab Zayd pilihane kanjeng Nabi. Protesan soko sohabat pirang-pirang. "Zayd iku jenderal sing kurang pengalaman,

diganti!" Jawab Abu Bakar, "aku ora bakal ngganti pimpinan sing diangkat kanjeng Nabi." Akhire tetep perang lan menang.

Zayd jenderal termuda, mungkin seluruh dunia. Umur 17 dadi jenderal, iku ning Indonesia gak ono. Nek umpamane tentara umur 17, ono.

Dadi saget, asale kafir dadi Islam. Dibalani? Balani! Iki ayate.

> [Innallāha; sak temene Allah], [yuḥibbu; iku cinta sopo Allah], [al-muqsiṭīna; ing wong kang berbuat adil]. Allah demen wong sing adil-adil iku.

Dadi nek ono wong kafir mbalani wong Islam, terus diajak bolo, kengeng? Kengeng. Ayate wau.

***

Lha sing dilarang iku wong kafir sing ora keno dibalani, iku piye?

> [Innamā yanhākum; anging pestine nyegah ing siro kabeh], sopo [Allāhu; Allah], ['anil-ladhīna; saking wong kafir], [qātalū; kang merangi sopo wong kafir], [kum; ing siro kabeh], [fid-dīni; ing ndalem urusan agomo].

Sing dilarang iku hubungan karo wong kafir sing musuhi agomo. Musuhi Islam, musuhi agomo, iku dilarang.

> [Wa akhrajū; lan ngusir sopo wong kafir], [kum; ing siro kabeh], [min diyārikum; saking perumahan iro], [wa ẓāharū; lan bantu atau nganakno bantuan sopo wong kafir], ['alā ikhrājikum; ingatase ngusir kuwe kabeh]. Dilarang [an tawallāhum; ing yen toh asih-asihan siro kabeh ing wong kafir].

Lha nek wong kafir sing memusuhi wong Islam, wong kafir sing ngusir wong Islam, mbalani wong kafir liyane, iku ora keno didekati, ora keno diajak asih-asihan. Lha umpamane ono sing nyerobot asih-asihan karo wong kafir sing memusuhi Islam piye?

> [Wa man; utawi sapane wong], [yatawallāhum; iku lamun ngasihi sopo wong], [hum; ing wong kafir sing memusuhi], [faulāika; mongko utawi wong sing ngasihi wong kafir], [humuẓ-ẓālimūna; iku wong sing zolim-zolim]. Ora keno diikuti

Iki ayat kepenak kanggo kito nek melajari wong kafir karo wong Islam hubungan asih-asihan keno tah ora? Ayat niki sampeyan woco! Lafadze cetho. Sing keno sing ndi? Sing ora keno sing ndi? Wis ono keterangane.

Kesimpulane; wong kafir sing mbalani wong Islam keno diajak bolo. Wong kafir sing memusuhi wong Islam ora keno diasihi.

Transkrip Rekaman Tafsir Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6

Sūratul kāfirūna makkiyyatun aw madaniyyatun sittu āyātin; utawi surat al-kāfirūn wonten ulama sing netepake makkiyyah, temurun sak derenge hijrah, lan wonten sing netepake madaiyyah, temurun sak badane hijrah. Jumlah ayat wonten enem ayat.

Temurunipun surat al-kāfirūn naliko wonten rombongan saking kuffar wong musyrik gregeten. Sebab dakwah Nabi, perjuangan Nabi lewat dakwah, wong Islam selalu bertambah-tambah, kerono saking ikhlas lan tuluse kanjeng Nabi, cara berjuang berdakwah. Wong kafir, coro Bahasa Kudus, gregeten. Rombongan sowan ning gene Abī Ṭālib nawari ning kanjeng Nabi.

"Wis ngene wae Muhammad, apik-apikan aten, kito kerukunan agama. Kuwe nyembah pengeranku setahun. Aku ngko nyembah pengeranmu setahun."

Apik-apikan aten, kerukunan agama. Kanjeng Nabi mboten njawab, malaikat Jibril mandap nyampeake ayat:

قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ وَلَآ اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ وَلَآ اَنَا عَابِدٌ
مَّا عَبَدْتُّمْ وَلَآ اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ

Aku ora bakal nyembah braholo pengeranmu. Lan kuwe ora nyembah pengeranku. Iki dino aku ora gelem, nganti mbesok yo ora gelem. Lakum dīnukum waliya dīn. Wis kuwe urusano dewe, aku ngurusi awakku dewe. Niki faedah lakum dīnukum waliya dīn.

Lha niki kangge umat Islam sak mangke kulo aturi pirso kerukunan agama niku mboten wonten. Dadi mboten saget, kerukunan agama niku mboten saget. Nek kerukunan umat beragama saget wonge sing rukun. Agomo rukun mboten saget. Umpomo Jum'at niki sampeyan salat (kebaktian) teng gerejo, ngko Jum'at meneh wong Kristen salat Jum'at teng mesjid. Ora ono, ngono kuwi ora ono.

Mulane nek diajak kerukunan agama, tolak! Lakum dīnukum waliya dīn. Nek kerukunan umat beragama keno wae. Malah zaman kanjeng Nabi nggih rukun. Ngeten niki nek nganu podo pangkling. Kanjeng Nabi rukun? Rukun karo Abū Ṭālib. Abu Ṭālib wong kafir, pamane kanjeng Nabi, rukun nganti diajak besanan. Niku kadang-kadang wong Islam yo lali niku. Mulane ngaji niku perlu ngelengake.

Lha niki pokok meh khatam mbesok piye? Bar khatam yo mbalik eneh juz siji ngono nu. Sasi poso boheman. Ngene ganjarane dobel 70 kok, boheman. Mbesok nek wis khatam dungo terus baleni juz siji maneh ngono. Dadi terus ngono, boheman posone. Umpamane dino iki khatam terus sesok prei kok boheman. Diterusake. Mufakat nggeh?

Dadi boheman. Ngluru poso maneh durung karuan sampeyan. Umure sampeyan opo dugi poso maneh nopo mboten. Karo ngajak tekane laylatul qadar niki.

Wangsul dateng temurunipun ayat. Dadi kanjeng Nabi ditawari. Tawarane apik lho mungguh wong sak niki. Muhammad kuwe nyembah berhalaku setahun, ngko aku nyembah pengeranmu setahun. Gentenan, apik-apikan aten. Kanjeng nabi nolak lewat dawuh al-Qur'an, "lakum dīnukum waliya dīn.

Nek kerukunan umat beragama saget. Wonge sing rukun, ora wadan-wadanan. Nek sampeyan ditakoni, "majlis Jumat fajar, kerukunan umat beragama ono dalile?" "Ono! Dalile kanjeng Nabi besanan kaleh Abū Ṭālib."

Saget nampi ra niki? Ditiru karo Raden Rahmat Sunan Ampel. Raden Rahmat Sunan Ampel besanan karo Browijoyo. Browijoyo raja Budha. Browijoyo gadah anak jenengane Raden Hasan sing saiki terkenal Raden Patah. Raden Patah iku anake Browijoyo, dipundut mantu Raden Rahmat Sunan Ampel. Dadi Sunan Ampel besanan karo Browijoyo niru kanjeng Nabi besanan karo Abū Ṭālib.

Dadi genah ngono lho. Dadi wong sing podo geger niku podo durung genah. Ngko nek wis digenahno kan trimo. Mulane ora usah podo geger-gegeran. Diluruske wae.

> Bismillāhirraḥmānirraḥīm. [Qul; dawuho siro muhammad!], [Yā ayyuhal kāfirūn; ho iling-iling wong-wong sing podo kafir] sing podo sowan reng kanjeng Nabi. [Lā a'budu; ora bakal nyembah ingsun], [mā; ing braholo-braholo]], [ta'budūna; kang nyembah sopo siro kabeh]. Aku ora bakal nyembah braholomu. Ora bakal.

Ngeten niki ampun ngantos keliru olehe nerangno. Kanjeng Nabi diulang gusti Allah kon muni ngono.

[Walā antum; lan ora ono siro kabeh], ['ābidūna; iku nyembah siro kabeh], [mā; ing Allah], [a'budu; kang nyembah ingsun]. Kuwe ora usah nyembah reng Allah.

Naliko niku mergo podo kafir-kafir kabeh. Ngeten niki ojo dibablasno. "Dadi aku masuk Islam dak oleh?" "Dak oleh!" Ojo ngono. Keliru. Malah oleh ngene iki. "Aku masuk Islam oleh?" "Oleh, saiki yo keno." Ojo nganti keliru. Mergo naliko iku wong kafir-kafir pancen kebangeten. Olehe nyembah braholo tenanan. Nganti duwe paham, "wong aku nyembah braholo 360 mben dino gantian wae kadang-kadang maksud tujuanku ora keturutan. Lha Muhammad kok nyembah pengeran siji. Ora kethok pisan. Ngono iku piye sih?"

Pikirane ngono iku. Dadi kekuatan pikire mung ngono. Seje karo kito umat Islam. Percayane reng gusti Allah luar biasa:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّه كُفُوًا اَحَدٌ

Wis tertanam ning gone atine wong Islam.

[Walā ana ‘ābidun mā ‘abadtum], niki nerusake pengakuan wulangan saking gusti Allah. Mbesok aku ora bakal nyembah berhalamu. Kuwe ora nyembah pengeran mergo ora podo iman.

> Mulane diterusake, [walā ana; lan ora ono ingsun], [‘ābidun; iku nyembah], mā; ing braholo], [‘abadtum; kang wus podo nyembah siro kabeh].

Braholo-braholo sing kok sembah mbesuko aku ora bakal nyembah. Kanjeng Nabi ngerti nek nyembah braholo iku salah.

> [Walā antum; lan ora siro kabeh], [‘ābidūna; iku podo nyembah mbesuke], [mā; ing Allah], [a’budu; kang nyembah ingsun].

Gusti Allah pirso wong-wong sing diuneni iki wong calon-calon kafir bangsane Abū Jahal, Walid ibn Mughīrah, Umayyah, sing dagel-dagel niku. Gusti Allah pirso. Mulane pun dibedhek disek.

> [Lakum; iku keduhe siro kabeh], [dīnukum; utawi agomomu]. Agamamu nyembah braholo tanggung jawabmu dewe. [Waliya; lan iku keduhe ingsun kanjeng Nabi], [dīnī; utawi agomoku yoiku agomo Islam]. Aku beragama Islam tak tanggung-tanggung dewe. Lha kuwe nyembah braholo agamamu wes tanggung-tanggung dewe. Bahasane al-Qur’an lakum dīnukum waliya dīn.

Dadi kesimpulan, kerukunan agama iku mboten pareng. Haram. Umpamane wong Indonesia ngana’ake kerukunan beragama yo dudu wong Islam. Dadi wong kafir. Jum’at siji nek masjid Menoro, ngko Jum’at maneh nek gerejo. Bolak-balik, gonta-ganti. Podo karo ora Islam kabeh. Ora dung diputusi nek ngono yo setengah Islam. Mboten wonten stengah Islam. Islam iku Islam murni. Setengah Islam iku ora ono.

Kulo moco surat kabar nek gone Maluku Tengah iku ono wong ngaku Islam ning posone lucu. Bukone Ashar. Kulo pikir niku. Buko kok Ashar yo podo karo ora poso. Wingenane kulo kepethuk anak murid kulo Dr. Abdurrahman, murid saking Qudsiyyah, teng gone kulo. “Dur, dur!”. Senajan doktor yo tak celuk jenenge, wong murid. “Niki ono neng gone berita nek gone Maluku Tengah ono ngakune Islam, nek buko kok ashar? Iku kuwe sebagai pemerintah wajib nuturi lan nasehat. Panggil mawon! Ngko takoni landasan dalile opo? Nek al-Qur’an nok ndi. Nek hadis, hadise piye?” Sebab ora ono buko Ashar.

Sing ono iku putu-putuku. Putu-putu kulo 4 tahun tak kon poso. Ono sing poso bedug. Lan ono sing poso sambung. Ono sing poso Ashar. Ngono ae tak perseni. Ono putu 4 tahun poso dzuhur tak wei 10 ewu. Ngko sing poso Ashar tak wei 40. Sing poso Maghrib 50.

Ngeten niki perjuangan. Dadi perjuangan iku ora kok dung gowo bedhil niku mboten. Perjuanagan iku piye carane berjuang supoyo manungso iki iso masuk Islam. Kadang-kadang dilawan, diganggu. Lha nek diganggu opo perlu dilawan karo kekerasan opo ora? Nek kanjneg Nabi niku mboten nate ngadapi wong kafir nganggo kekerasan. Sebab "wa mā arsalnāka illā raḥmatan lil 'ālamīn.

Kanjeng Nabi dadi utusan iku pun dicap nek gone al-Qur'an dadi utusan raḥmatan lil 'ālamīn. Melas asihi wong alam. Mboten raḥmatan lil al-muslimīn, tapi lil 'ālamin. Mulane kanjeng Nabi mboten nate keras. Perang bolak balik mboten nate mateni musuh. Musuh nek wis mlayu ora pareng diajak. Niki perange kanjeng Nabi.

Mulane untung sampeyan ora dadi sohabat. Mungguh sampeyan dadi sohabat payah. "Kanjeng Nabi karepe piye sih? Wong mlayu, diajak kok dak oleh." Ngono kedarung dadi wong kafir. Untung sampeyan ora dadi sohabat. Ora kuat. Wong sembahyang disoki kelthong, bales, kok dak oleh. Ngono nganti 13 tahun. Iki umpamane majlis Jumat fajar disoki kelethong. "nggeh aku sabar", niku mboten badhe. Wis terus mangkat antem. Kulo piyambak ae kudu ngono kok. Mulane sahabat kaleh sampeyan, keras sampeyan. Ngono lho nek mulang, dadi al-Qur'ane kepenak. 13 tahun iku luar biasa. Kok kuat.

Transkrip Wawancara dengan M. Yusrul Hana
(Putra Muhammad Sya'roni Ahmadi)
Tanggal 18 April 2019 di Kediamannya di Kudus

Tahun kelahiran beliau sing leres 1931 atau pinten?
17 Agustus 1931

Latar belakang beliau nopo nggih, orang tuane?
Ibu-bapak mboten nate cerito. Beliau ditinggal ibunya niku umur 8 tahun, kemudian ditinggal bapaknya umur 13 tahun. Ibunya statusnya apa, bapaknya apa, saya nggak tau. Pekerjaannya apa nggak tau.

Menawi pendidikan beliau nopo?
Dulu itu Bapak nggak pernah MI atau MTs. Pernah sekolah di madrasah semacam diniyah. Diniyah Ma'ahid. Sampe kelas berapa kurang tau.

Beliau ngaos kalih Mbah Arwani niku mulai umur pinten?
Setahu saya mulai ngafal umur 13 atau 14 tahun terus *qiraah sab'ah*. Beliau belajar kitab-kitab sama ulama-ulama di Kudus. Tidak mondok. Beliau ngaji kalih ulama-ulama Kudus, seperti Mbah Yai Arwani, Mbah Yai Turaihan, Mbah Yai Hambali, Sayyid Abdillah. Itu yang saya tahu. Itu waktunya setiap selesai salat fardhu, ditempuh selama 11 tahun. beliau pernah cerita nggak sekolah nggak kuliah karena nggak punya biaya. Karena ditinggal bapaknya umur 13 tahun lalu diasuh oleh Mbah Muhammad. Dulu rumahnya Mbah Muhammad kan di sebelah baratnya makam Mbah Sunan Kudus. Masa saya kecil di situ. Beliau nggak belajar secara formal. Jadi belajarnya ya itu (sama para kiai Kudus), tapi rajin. Jadi ngajinya di mesjid, atau pondokan atau langgar.

Misale kelahiran 1931, berarti masa-masa ngaji niku masa kemerdekaan?
Pada umur 19 tahun pernah jadi gerilyawan ditangkap Belanda. Dalam penjara Kudus. Sering diceritakan. Sekitar 800 gerilayawan ditangkap, beberapa hari nggak dikasih makan. Dari 800 itu ada yang Kristen, Hindu, Budha. Jadi yang berperan memerdekakan indonesia, kata beliau, itu ada yang dari non-muslim. Dari 800 ini banyak yang dibunuh. Delalah beliau selamet, tidak ditembak. Beliau nadzar kalau keluar dari penjara akan mengkhatamkan al-Qur'an di makam Mbah

Sunan terus adus kali. Beliau beneran melakukan. Adus kali terus khataman.

Berarti niku sampun khatam al-Qur'an?

Sampun rampung ngafalke. Beliau cerita ngafal al-Qur'an cuma 8 bulan. Setiap malam dapat seperempat juz. Zaman belanda itu beliau umur 19 tahun.

Belajar di masa-masa penjajahan ada tekanan tidak?

Mungkin kalo larangan nggak. Tapi karena keterbatasan bahan-bahan makanan, keterbatasan ekonomi. Karena pada zaman Jepang orang nggak punya duit. Makanan dirampas. Tapi kalau larangan-larangan ngaji sih nggak. Tapi justru semakin terbatas semakin rajin.

Guru-guru tafsir beliau sinten?

Pertama ngaji tafsir khatam kalih Mbah Arwani. Terus sama Mbah Turaichan. Terus Mbah Asnawi. Terus Sayyid Abdillah. Beliau sering cerita khatam tafsir dari empat kiai alim semua. Jadi yang disampaikan beliau ya dari kiai-kiainya. Tafsir Jalalayn semua. Orang Kudus semua.

Berarti nek beliau ngaji tafsir teng menoro nggih saking guru-gurune niki wau?

Nggih. Apa yang beliau terima itu yang disampaikan. Semua ada diingatan. Kalau ditanya catatannya mana, hilang semua. Beliau ngaji sama Mbah Arwani mulai ilmu alat sampai tasawuf Ihya Ulumiddin. Kata bapak, Mbah Arwani niku ngulang kitab semono akehe kok kepenak kabeh.

Tapi nek pas ngaos niku kadang-kadang merujuk saking kitab-kitab nggih?

Karena beliau baca-baca juga selain ngaji. Tafsir Baydhawi, Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Ibriz. Malah beliau membawa niku setiap ngaji. Sekarang Jalalayn tapi al-Ibriz juga dibawa. Terus Tafsir Shawi.

Terus kulo nate mahos teng Tafsir al-Ibriz, sing nashih iku termasuk Mbah Yai?

Jadi dulu ketika Mbah Bisri sudah almarhum. Ada santri rumahnya Pekalongan mimpi ditemui Mbah Bisri, "ada tulisan di tafsir yang

salah." *Laqad radiyallahu 'anil mukminin* itu keliru 'ala. Kan yang benar 'anil, tapi di tafsir tertulis 'ala. Santri tadi didawuhi lewat mimpi. "Kamu datang ke rumah Pak Sya'roni, bawa tafsir, ayatnya ini." Terus orangnya datang. Terus cerita mimpine. Bapak langsung buka tafsir al-Ibriz. Memang bener-bener keliru. Terus ngomong ke percetakan Menara Kudus. Yang sudah terlanjur beredar ditarik lagi. Terus bapak ngendiko, "Mbah Bisri itu wali." Dadi Mbah Bisri ngengkene teng mriki.

Mbah Yai pun akrab kalih Mbah Bisri?

Jadi Mbah Bisri kalo ngisi pengajian di sekitar Kudus, niku Mbah Bisri pidato, Mbah Yai disuruh qiro'. Beliau banyak belajar pidato dari Mbah Bisri.

Kulo nate mahos teng beberapa buku, perbedaan pola dakwah Mbah Yai?

Situasinya beda. Dulu zaman belanda PKI nggak bisa nggak keras. Bapak pernah cerita dulu kalau pas ngaji dicegat gowo celurit. Jadi kalau pas ngaji ya dikawal. Bapak ngasih mauizoh, orang-orang sengaja gelar tikar main keplek di depan podium. Mungkin itu gaya dakwah. Dulu tidurnya tidak di rumah tapi di Tajug dijaga oleh Banser. Kalau di rumah diculik.

Pengajian tafsir di Menara niku mulai kapan?

Mgaji teng Menoro niku diawali Mbah Asnawi, terus Mbah Arwani, terus bapak tahun 80an. Tapi ngajine diganti tafsir. Beliau sempat merenung, "Mbah Arwani kok sing ngganteni aku. Gak pantes." Dadi beliau kepaksa ngaji.

Mulai pertama langsung populer ngaos teng Menara?

Sekarang jamaahe sekitar 5000an. Dulu zaman Mbah Arwani nggak sampai sebanyak ini.

Mengenai metode atau corake tafsir Mbah Sya'roni niku kados pundi?

Beliau banyak membaca tafsir. Banyak ngaji kitab tafsir. Beliau banyak menyampaikan kandungan isi al-Qur'an. Tentu saja dari tafsir-tafsir terus dari keterangan ulama, beliau kemas dengan bahasa yang mudah ditangkap oleh semua kalangan. Sebenarnya maksud isinya sama, tapi kekuatannya dari sisi bahasa. Kekuatan bahasa beliau kan luar biasa. Orang awam bisa memahami. Saya melihat memang bahasane. Jadi

bahasa-bahasa seperti itu dipelajari dari gurune. Seperti halnya Mbah Bisri juga luar biasa, setelah dikemas dalam bahasa yang sederhana. Bahasa lokal bahasa Kudus itu ibu-ibu kok seneng dan paham. Jadi beliau ngajar tafsir Jalalayn tapi penjelasane teng pundi-pundi.

Seringkali sebelum maknani ayat, dijelaskan dulu *sababun nuzul*. Selalu, sebelum diartikan maknanya, beliau memberi penjelasan dulu. Kemudian dikaitkan dengan kehidupan sosial. Terus paling akhir dikaitkan dengan isu-isu aktual. Nah itu yang sulit. Mengkontekstualkan. Kan pak Prof. Nur Rahmat seneng denger karena satu kelebihan beliau, yaitu *munāsabatul ayat*. Keterkaitan satu ayat dengan yang lain. Belum pernah saya menemukan keterangan-keterangan seperti itu.

Misalnya ketika menjelaskan ayat "Muḥammadur Rosūlullāh. Walladhīna ma'ahū ashiddā'u 'alal-kuffāri ruḥamā'." Niku "Muḥammadur Rosūlullāh," di-*waqof*-ke wae. Ojo di-*washol*-ne. Soale nek di-*washol*-no, Kanjeng Nabi melu keras. Sedangkan Kanjeng Nabi nggak keras. Sing keras iku shohabat. Kanjeng Nabi itu diperintah keras oleh Allah, tapi nggak bisa. "Yā ayyuhan-nabiyyu jāhidil kuffāro wal-munāfiqīna waghluẓ 'alayhim." Justru karena Nabi nggak bisa keras malah gusti Allah ngalem Kanjeng Nabi. "Walaw kunta faẓẓon gholīẓol qolbi lanfaḍḍū min ḥawlik." Jadi Nabi nggak bisa keras, tapi malah dialem Allah. Bukan didukani. Itu artinya Rasulullah nggak keras. Itu korelasi ayat-ayat. Itu kalo ngajinya nggak lama nggak bisa memahami seperti itu.

Mbah Yai niku sering nyampeake kerukunan, niku latar belakange nopo?

Karena memang Islam mengajarkan perdamaian. Rasulullah itu *rahmatan lil alamin*. Berangkat dari situ kerukunan umat Islam itu penting. Jangan sampai umat Islam bertengkar. Kanjeng Nabi mboten remen.

Kalo beda pendapat silahkan, tapi jangan sampai menjadikan pecah belah. Karena kerukunan umat Islam ini bukan bukan di dunia. Dampaknya hingga sampai akhirat. Nek wong Kristen kan ndak bisa. Selau beliau ngisi di manapun temanya keharmonisan. Memang bahaya sekali kalau umat Islam tidak rukun. Nah itu berangkatnya tadi dari "wa mā arsalnāka."

Ada penelitian di UIN Jogja, Jamaah pengajian Mbah teng Menara niku enten sing NU, enten sing Muhammadiyah nggih?

Kulo tau sendiri kok Muhammadiyah ngaji juga ada. Saya tau karena

tetangganya itu temen saya. Dulu nggak mau *berjanjenan* (tradisi Maulidan dengan membaca al-Barzanji). Sejak ngaji di Menara jadi mau *berjanjenan.* Beliau tidak pernah menyinggung oran lain. Beliau selalu menjaga perkataan biar tidak menyinggung. Karena orang itu meskipun salah nggak seneng kalo disinggung, meskipun salah. Maling diundang maling itu ngamuk.

Beliau meniru gaya-gaya dakwah Nabi, Walisongo, Mbah Arwani. Alus-alus. Tema utamane kerukunan.

Nek kalih non-Muslim, niku kados pundi batas-batas kerukunane?

Beliau sebatas hubungan muamalah. Dulu beliau kalau mencuci baju sama orang China. Main Badminton sama orang China. Kadang-kadang dakwah dikit-dikit. Pernah ketika di tempat cucinya orang China tadi, ketika pas lebaran ketemu China tadi mengucapkan "minal aidin wal faizin." Bapak diam saja. Soalnya kalao dijawab mendoakan kan nggak boleh. "Pak, diucapin minal aidin wal faizin kok diam saja." Terus dijawab "kamu kurang. Tambahi!" "Tambahi opo?" "Ashhadu an lā ilāha illa-Llāh wa ashhadu anna Muḥammadan Rasūlullāh, minal aidin wal faizin, nanti tak jawab." Tapi orang Chinane dakik, "wah nggak mau, Pak!"

Jadi enak iku. Yang penting caranya. Islam iku bagus, tinggal cara nyampeake bisa atau nggak. Batese aqidah dan muamalah.

Misale mengucapkan Natal, beliau menolak mboten?

Nggak tau. Pokoknya kalo mendoakan selamet non-Muslim nggak bisa. Seperti kalau diucapin salam, Nabi menjawab "wa'alaykumus-sām." Tapi kalau selamat Natal, belum pernah denger pendapat beliau.

Nek terkait paham-paham seperti khilafah HTI, pripun pendapate?

Beliau gak pernah nyebut-nyebut. Pokoknya Islam iku ramah. Dakwah iku ramah. Kalau keras nggak bisa. Gurune orangnya ramah-ramah semua. Mbah Arwani, Mbah Turaichan. Gimana beliau bisa keras sementara gurunya ramah, tawadu'. Emang yang bener begitu. Mbah Arwani tawadhu'nya luar biasa. Sampai disebut "tiyang sae." Kalau gurunya tawadhu, muridnya otomatis.

Pengajian teng Menara niku pun khatam berapa kali?

Kalo nggak 1 ya 2. Pokoknya pernah khatam.

Glosarium

Agresi	:	Perbuatan bermusuhan yang bersifat penyerangan fisik ataupun psikis terhadap pihak lain
Arab-Muslim	:	Orang yang berkebangsaan Arab dan beragama Islam
Arab-pegon	:	Tulisan berbahasa Jawa menggunakan huruf Arab
Barat	:	(huruf pertama kapital) orang, bangsa, negara Eropa dan Amerika
Bina-damai	:	Pendekatan yang mengandaikan bahwa hidup manusia berharga dan harus dilindungi, dan bahwa sumber daya harus digunakan untuk memelihara hidup dan mencegah kekerasan.
Cybermedia	:	Segala bentuk media yang menggunakan wahana internet dalam melaksanakan kegiatan jurnalistik.
Eksklusif	:	Paham yang mempunyai kecenderungan untuk memisahkan diri dari masyarakat
Esoterik	:	Bersifat khusus, rahasia, terbatas
FKUB	:	Forum Kerukunan Umat Beragama
Fundamen-talisme	:	Paham yang cenderung untuk memperjuangkan sesuatu secara radikal
Halal bi halal	:	Hal maaf-memaafkan setelah menunaikan iabadah puasa, biasanya diadakan di sebuah tempat oleh sekelompok orang

Harmoni	:	Pernyataan rasa, aksi, gagasan, dan minat; keselarasan; keserasian
Ideologi	:	Kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat (kejadian) yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup
Inklusif	:	Memposisikan dirinya ke dalam posisi yang sama dengan orang lain atau kelompok lain sehingga membuat orang tersebut berusaha untuk memahami perspektif orang lain atau kelompok lain dalam menyelesaikan sebuah permasalahan
Jihad	:	Perang melawan orang kafir untuk mempertahankan agama Islam dengan syarat tertentu
Kafir	:	Orang yang tidak percaya kepada Allah dan Rasul-Nya
Keadilan	:	Sifat (perbuatan, perlakuan, dan sebagainya) yang adil; berpihak kepada yang benar, berpegang kepada kebenaran
Kekerasan	:	ucapan, tindakan, sikap, struktur, atau sistem yang menyebabkan kerusakan atau korban fisik, psikologis, sosial, dan lingkungan yang menyebabkan orang tidak dapat mencapai potensi kemanusiaannya secara penuh.
Kemanusiaan	:	Sifa-sifat manusia; sifat-sifat yang melandasi hubungan antarmanusia
Kerukunan	:	perihal hidup rukun, rasa rukun; kesepakatan

Komunisme	:	Paham atau ideologi (dalam bidang politik) yang menganut ajaran Karl Marx, yang hendak menghapuskan hak milik perseorangan dan menggantikannya dengan hak milik bersama yang dikontrol oleh negara
Konflik	:	hubungan yang tidak selaras di antara dua pihak atau lebih (baik perseorangan maupun kelompok) yang memiliki (atau merasa memiliki) tujuan dan kepentingan yang berbeda.
Konsensus	:	Kesepakatan kata atau pemufakatan bersama mengenai pendapat, pendirian, dan sebagainya yang dicapai melalui kebulatan suara
Konsti tusional	:	Bersangkutan dengan, sesuai dengan, atau diatur oleh konstitusi suatu negara: segala ketentuan dan aturan tentang ketatanegaraan (undang-undang dasar dan sebagainya)
Manaqiban	:	Kegiatan pembacaan *manāqib* (biografi) Syekh Abdul Qadir al-Jilani, seorang wali yang legendaris dan populer di Indonesia
Maulid Nabi	:	Peringatan hari lahir Nabi Muhammad saw
Muhamma-diyah	:	Sebuah organisasi Islam di Indonesia yang didirikan oleh Ahmad Dahlan pada tahun 1912
Nirkekerasan	:	Sekumpulan sikap, pandangan, dan aksi yang ditujukan untuk mengajak orang di pihak lain agar mengubah pendapat, pandangan, dan aksi mereka. Nirkekerasan menggunakan cara-cara damai untuk mencapai hasil yang damai.

NU	:	Sebuah organisasi Islam terbesar di Indonesia yang didirikan oleh Muhammad Hasyim Asy'ari pada tahun 1926
Nusantara	:	Sebutan bagi seluruh wilayah kepulauan Indonesia
Ormas	:	Organisasi Masyarakat
Pasifisme	:	Suatu pendekatan perfeksionis yang dituntun oleh norma yang menyerukan nirperlawanan *(nonresistance)* ketimbang perlawanan nirkekerasan *(nonviolent resistance);* aliran yang menentang adanya perang
Pengajian umum	:	Pengajaran nila-nilai Islam secara umum dengan dihadiri banyak jama'ah
Perang	:	Pertempuran antara dua negara, bangsa, agama, suku, dan sebagainya
Perang-adil	:	Perang yang ditujukan untuk memeroleh keadilan
Perdamaian	:	penghentian permusuhan, perselisihan dan sebagainya; tidak ada perang; tidak ada kerusuhan; aman
Pluralisme	:	Suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relative
Relevansi	:	Hubungan; kaitan
Resolusi	:	Putusan atau kebulatan pendapat berupa permintaan atau tuntutan yang ditetapkan oleh rapat (musyawarah, sidang); pernyataan tertulis, biasanya berisi tuntutan tentang suatu hal

Tabāyun	Klarifikasi; memberikan penjelasan
Tafsir	Keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an agar maksudnya lebih mudah dipahami
Tahlilan	Tradisi pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'an dan doa-doa lain untuk memohonkan rahmat dan ampunan bagi arwah yang meninggal
Teologi	Pengetahuan ketuhanan
Terorisme	Penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai tujuan; praktik tindakan teror

الإدارة العالية الجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

Indeks

A

Abou el-Fadl 47
Abū Dāwūd 142, 251
Abu-Nimer 1, 2, 3, 14, 15, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 244, 251
Abū Zayd 85
Adil 37, 181, 238
Agama 8, 11, 18, 19, 22, 25, 34, 35, 46, 47, 64, 127, 154, 157, 181, 227, 244, 252, 253, 254, 256, 259, 260, 263, 308
Al-Būṭī 54
Al-Ghummārī 73
Al-Qur'an 39, 42, 44, 45, 47, 78, 128, 153, 209, 210, 255, 267
al-Rāzī 79, 137, 253
Al-Ṣāwī 148, 196, 207
Al-Zuḥaylī 149, 150, 196, 198, 208
Arab-Muslim 3, 15, 45, 293
Arwani 5, 91, 95, 102, 103, 117, 121, 122, 288, 289, 290, 292
Asnawi 5, 91, 101, 103, 155, 289, 290
Ayat 27, 63, 64, 71, 74, 77, 86, 108, 125, 126, 128, 138, 151, 173, 181, 184, 188, 194, 203, 211, 212, 214, 221, 222, 238, 267, 271, 273, 278, 281, 283
Ayoub 37
Azra 72, 73, 260

B

Barat iv, 2, 15, 20, 57, 220, 243, 293
Bisri Mustafa 92, 103, 109, 111, 126, 136, 137, 149, 195, 196, 198, 206, 207, 217, 218, 260
Brawijaya 189, 190, 216, 217, 218, 248
Budaya 117, 232, 256, 266
Budha 169, 189, 190, 216, 218, 233, 234, 248, 282, 285, 288

C

China 217, 232, 235, 292
Cybermedia 101, 262, 293

E

Eriyanto 26, 27, 82, 83, 84, 126, 255
Esack 16, 17, 44, 45, 64, 126, 127, 181, 197, 198, 210,

211, 255

F
FKUB 34, 241, 252, 293

G
Geertz 11, 255
Golkar 72, 73

H
Hadis 42, 55, 56, 70, 111, 142, 145, 146, 259, 260, 308
Halal bi halal 169, 293
Haram 170, 223, 227, 231, 286
Hashmi 37, 255

I
Ibn Qayyim 56, 253
Ideologi 27, 58, 69, 84, 85, 86, 100, 107, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 157, 219, 220, 243, 246, 255, 261, 294
Indonesia viii, ix, 2, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 29, 32, 34, 35, 58, 67, 69, 70, 72, 73, 81, 85, 86, 87, 94, 97, 99, 100, 107, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 126, 154, 156, 165, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 219, 220, 221, 228, 233, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 283, 286, 295, 296
Islah Gusmian 58, 69, 70, 85, 86, 87, 100, 107, 108, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120

J
Jawa 7, 93, 98, 99, 103, 110, 111, 114, 115, 116, 119, 122, 123, 124, 129, 161, 170, 174, 217, 218, 232, 233, 234, 256, 258, 293, 307
Jihad 1, 35, 36, 294

K
Kafir 187, 281, 294
Kekerasan 42, 294
Kerukunan 1, 4, 5, 9, 11, 14, 19, 22, 31, 34, 35, 46, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 62, 63, 65, 126, 127, 151, 173, 179, 181, 202, 214, 226, 227, 235, 238, 239, 241, 246, 252, 255, 258, 259, 260, 263, 293, 294, 308
Konflik 7, 9, 20, 21, 89, 101, 102, 104, 105, 155, 156, 167, 175, 176, 177, 178, 259, 260, 261, 262, 295
Kontekstual 124
Kudus xiii, xv, 5, 6, 7, 8, 9, 13,

20, 21, 22, 23, 24, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 117, 119, 121, 122, 154, 155, 156, 157, 160, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 175, 177, 178, 201, 205, 216, 217, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 245, 246, 249, 250, 251, 254, 255, 257, 258, 262, 263, 265, 266, 275, 284, 288, 289, 290, 291, 307, 308

L

Laylat al-qadr 133, 134, 151, 268, 269, 271
Lewis 1, 35, 36, 256
LSI 12, 241, 263

M

Madinah 15, 40, 51, 52, 54, 55, 74, 78, 190, 252
Makkah 74, 170, 190, 198, 223, 246
Masjid xiii, 7, 8, 9, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 55, 89, 93, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 155, 156, 168, 175, 177, 178, 205, 220, 225, 226, 229, 230, 243, 249, 260, 262, 266
Menara xiii, 7, 8, 9, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 89, 90, 93, 101, 102, 103, 104, 105, 155, 156, 168, 175, 177, 178, 201, 205, 217, 225, 226, 229, 230, 232, 234, 249, 251, 257, 258, 262, 266, 290, 291, 292
MTQ 92
Muhammadiyah 7, 8, 9, 20, 21, 89, 95, 101, 102, 104, 105, 155, 156, 158, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 248, 261, 262, 263, 291
Muhammad Sya'roni xiv, xv, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 34, 46, 48, 66, 67, 81, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,

189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 264, 265, 266, 288
Muslim 1, 2, 3, 8, 12, 15, 18, 19, 20, 32, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 65, 66, 67, 75, 126, 146, 148, 160, 174, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 198, 199, 202, 203, 205, 206, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 249, 257, 292, 293
Mustashār 6, 95

N

Nabi xiii, 14, 15, 31, 38, 39, 40, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 63, 72, 76, 78, 96, 99, 101, 108, 110, 111, 115, 121, 122, 123, 128, 129, 135, 136, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 151, 157, 160, 162, 168, 169, 170, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 193, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 221, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 239, 240, 246, 248, 251, 256, 258, 267, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 295, 308
Nasrani 20, 44, 55, 56, 79, 210, 211
Nirkekerasan 2, 3, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 244, 251, 295
Non-Muslim 181, 185, 214, 215, 238
NU 7, 8, 9, 20, 21, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 104, 105, 111, 123, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 248, 261, 262, 291, 296
Nusantara 89, 90, 91, 92, 93, 94, 117, 170, 233, 255, 266, 296

P

PBNU 6, 95, 264

Pengajian 7, 8, 9, 20, 21, 34, 48, 89, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 118, 122, 128, 130, 131, 132, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 154, 156, 158, 163, 165, 170, 175, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 221, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 237, 262, 264, 265, 266, 290, 292, 296
Perang 35, 37, 148, 170, 191, 222, 244, 252, 287, 294, 296
Perdamaian 37, 162, 173, 296
Pluralisme 17, 209, 296
Politik 26, 82, 86, 256

Q
Qaraḍāwī 50, 253
Quraish Shihab 3, 5, 38, 39, 48, 52, 57, 100, 107, 109, 126, 135, 136, 137, 138, 147, 148, 149, 150, 171, 172, 186, 194, 195, 196, 198, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 230, 231, 259

R
Raden Patah 189, 190, 199, 216, 217, 218, 248, 261, 285
Rahmat 19, 48, 189, 190, 216, 217, 218, 248, 281, 282, 285, 291
Relevansi 173, 239, 296

S
Sachedina 17, 37, 39, 43, 44, 126, 209, 210, 211, 257
Satha-Anand 42
Sivan 1, 35
Syahrin Harahap 3, 4, 5, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 127, 181

T
Tabāyun 127, 154, 157, 173, 297
Tafsir 6, 7, 8, 18, 19, 20, 22, 33, 34, 48, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 67, 69, 70, 72, 82, 85, 86, 87, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 158, 163, 165, 170, 172, 173, 181, 182, 183, 184, 185, 186,

187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 213, 221, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 237, 238, 252, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 273, 278, 284, 289, 297, 307, 308
Tafsīr al-Jalālayn 91, 102, 103, 117, 120, 126, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 148, 159, 171, 196, 198, 206, 207, 253
Tanzīl 25, 68, 72, 73, 77, 173, 238, 252
Teologi 4, 5, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 127, 181, 220, 243, 255, 261, 297
Terorisme 220, 243, 261, 263, 297
Timur Tengah 2, 233, 282
Toleransi 19, 20, 199, 238, 259, 260, 261
Turaichan 5, 91, 94, 289, 292

V
Van Dijk 27, 83, 84, 86, 125, 126, 173, 238, 258

W
Wacana 22, 26, 27, 31, 82, 83, 84, 85, 86, 126, 151, 173, 214, 238, 239, 254, 255, 256, 258

Y
Yahudi 20, 36, 44, 51, 52, 53, 54, 56, 79, 183, 210, 211, 256, 278
Yaqub i, xiv, 19, 38, 39, 56, 75, 259, 307, 308

Biodata Penulis

Ulin Nuha Mahfudhon lahir di Grobogan, Jawa Tengah, 04 Mei 1989. Pendidikannya dimulai dari Mushalla Al-Masyitoh dengan ber-*talaqqi* al-Qur'an kepada ayahandanya, Mahfudhon. Pendidikan formalnya dimulai dari TK, MI, dan MTs Miftahul Huda Dempet, Demak. Setelah itu, ia *nyantri* di Pesantren Mabda'ul Huda Buludana Kajen-Pati, di bawah asuhan KH. Ma'mun Mukhtar (Alm.), serta melanjutkan pendidikan tingkat Aliyah di Perguruan Islam Mathali'ul Falah di bawah pimpinan Dr. (HC). KH. MA. Sahal Mahfudh (Alm.).

Selesai dari Kajen, penulis *nyantri* tahfizh di kota kretek, Kudus, tepatnya di Pesantren Tahfizh ar-Roudhotul Mardhiyah, di bawah asuhan KH. Munir Hisyam (Alm.). Ia juga aktif mengikuti pengajian Tafsir dan setoran hafalan al-Qur'an di bawah bimbingan KH. Sya'roni Ahmadi. Setelah menyelesaikan tahfizh di Kudus, ia kembali setoran hafalan al-Qur'an kepada ayahandanya.

Tahun 2012, penulis melanjutkan pendidikan sarjananya di Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, serta menjadi mahasantri Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences, di bawah asuhan Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA (Alm.). Selama di Darus-Sunnah, ia fokus belajar hadis dan ilmu-ilmu perangkatnya. Ia juga kembali setoran hafalan al-Qur'an kepada ustadz Ali Moh al-Hudhaibi, MA.

Pada tahun 2016, ia meraih gelar Sarjana Studi Islam (S.S.I.) dari Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan gelar LC *(Lecturing Certificate)* dalam bidang hadis dan ilmu hadis dari Darus-Sunnah. Pada tahun berikutnya, ia melanjutkan studi magister di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan meraih gelar Magister Agama (MA) dalam bidang tafsir dengan hasil penelitian yang telah diterbitkan sebagaimana yang ada di tangan pembaca ini.

Sejak di Mathali'ul Falah, penulis telah aktif menulis. Dia pernah menjadi redaktur Buletin Amanat, Embrio, dan menjadi Pemimpin Umum Majalah Nabawi. Tulisannya pernah dimuat di harian Suara Merdeka, Tabloid Institut, Majalah Nabawi, serta media cetak lainnya. Di antara bukubukunya adalah: *Antologi Puisi Serangkai Pembawa Cahaya* (2012), *Hidup Berdasarkan al-Qur'an* (2014), *Cara Cermat Mengamalkan Hadis* (2016), *al-Itthila' ala Ahadits al-Bayan al-Mulamma' 'an Alfadz al-Luma'* (2016), *al-Tafsir al-Ilmiy Manhajuhu wa Tathbiqatuhu* (2016), *Jalan Penghafal al-Qur'an* (2017), *Biografi Kiai Ali Mustafa Yaqub: Meniti Dakwah di Jalan Sunnah* (2018), *Risalah Pengantin* (2018), *Ramadan Bersama Nabi SAW* (2019), dan *Kerukunan Umat Beragama dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi* (2020).

Saat ini, selain aktif menjadi dosen Tahfizh, Tafsir, Sunan Abi Dawud dan Sunan al-Tirmidzi di Darus-Sunnah, serta menjadi dosen di Pesantren Tafsir Darus-Sa'adah, penulis juga aktif setoran hafalan al-Qur'an dan belajar ilmu Qiro'at di bawah bimbingan Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad, MA. Ia juga aktif menulis dan memuatnya di blog pribadi: www.olientonline.blogspot.com. Penulis bisa dihubungi melalui email: olient_noha@yahoo.com dan akun FB Ulin Nuha.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Kiai Sya'roni Ahmadi merupakan seorang ulama dari kota kretek, Kudus, yang menaruh perhatian pada kampanye kerukunan, baik kerukunan intern-umat seagama maupun antarumat beragama. Kampanye tersebut beliau sampaikan melalui banyak forum, di antaranya melalui pengajian tafsir setiap Jum'at pagi di Masjid al-Aqsho Menara Kudus. Melalui elaborasi penafsiran yang mengaitkan ayat dengan ayat, hadis, pendapat ulama, maupun ruang sosial yang ia hidupi, penjelasannya tidak hanya mudah dipahami dan diminati, namun juga kuat dari segi basis teks maupun konteks, baik ketika masa turunnya ayat maupun konteks realitas yang ia hadapi.

Buku ini memuat penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi terhadap ayat-ayat kerukunan serta analisis wacana dan kepentingan di balik penafsirannya. Penulis melihat adanya pengarusutamaan Kiai Sya'roni untuk melakukan bina-damai dalam kerukunan sesama umat Islam ataupun antarumat beragama. Upaya tersebut ditempuh melalui pendamaian perselisihan umat Islam dalam masalah *khilāfiyah* dengan cara klarifikasi *(tabāyun)* yang objektif. Ia juga memberikan penekanan agar umat Islam dapat hidup rukun dengan non-Muslim dalam urusan *mu'āmalah* serta tidak kebablasan dalam hal akidah dan ibadah. Dalam hal yang terakhir ini berlaku prinsip toleransi beragama.

"Beliau (Kiai Sya'roni Ahmadi) tidak pernah menyinggung orang lain. Beliau selalu menjaga perkataan biar tidak menyinggung. Sebab, seseorang itu, meskipun bersalah, ia *nggak* senang kalau disinggung. Maling kalau dipanggil "maling" akan marah. Beliau meniru gaya-gaya dakwah Nabi saw, Walisongo, Mbah Arwani, dan lain-lain. Lemah lembut. Tema utamanya kerukunan."

KH. M. Yusrul Hana Sya'roni
Putra KH. Muhammad Sya'roni Ahmadi Kudus

مكتبة دار السنة
follow us on Maktabah Darus-Sunnah
maktabah_darussunnah

ISBN 978-623-7197-08-9
9 786237 197089